LE LOTUS DE LA BONNE LOI TRADUIT DU SANSCRIT, ACCOMPAGNE D'UN COMMENTAIRE ET...

11 / 338

APPENDICE.

N° I.

SUR LE TERME DE BHIKCHU SAÑGHA

(Ci-dessus, chap. I, f. 1, p. 287.)

Les Tibétains rendent les mots *Bhikchu sañgha* par *dge-slong-gi hdun*, expression qu'il faudrait traduire, selon Csoma de Cörös, par *le clergé des moines*, et selon Schröter, par *la réunion tout entière des moines ou du clergé*. Il est évident que cette version est l'interprétation du sens extensif qu'a le terme *sañgha*; car il n'y a que le monosyllabe *hdun* qui y représente, à proprement parler, le mot sanscrit; l'addition de *dge* donne à *hdun* le sens d'*assemblée vertueuse*. C'est par une extension de ce genre que les Chinois, selon A. Rémusat, nomment *Seng* les Religieux buddhistes[1]. Le sens que j'assigne ici à *Sañgha* est celui que les Buddhistes de Ceylan attribuent également à ce mot, comme le prouve l'article suivant du Dictionnaire singhalais de Clough: « *Sañgha*, le clergé buddhiste; convocation de prêtres dont il suffit de réunir cinq pour former un *Sañgha*[2]. »

Les Barmans, dont l'autorité est à peu près égale à celle des Singhalais, puisque leurs textes religieux sont les textes pâlis eux-mêmes anciennement transportés et traduits à Ava, entendent aussi *Sañgha* de cette manière. Judson, dans son Dictionnaire barman, le traduit ainsi: « nom général de toute espèce de mendiants Religieux ou de dévots[3]; » pour être plus exact, il faudrait dire, « assemblée de mendiants religieux, etc. »

N'oublions pas de remarquer que le nom de *Sañgha*, en tant que désignant l'Assemblée des Religieux Buddhistes, paraît déjà dans un monument ancien et d'une grande importance, dans un des édits religieux du roi Piyadasi. Je veux parler de l'inscription découverte par le capitaine T. S. Burt à Bhabra, entre Delhi et Djaypour. Au commencement de cet édit, le monarque s'adresse à l'Assemblée, *sañgham abhivâdêmânah*, « l'Assemblée qu'il salue; » et dans le cours de son édit, il en désigne les membres par le titre de *bhañtê*, qui est celui même dont se servait Çâkyamuni et que répètent si souvent le *Kammavâkya*, dans cette expression de *bhañtê samghê*. Le voici dans un passage dont les Pandits de Calcutta ont manqué la traduction: *Êtâni bhañtê dhammapaliyâyâni*, « Voici, sei-

---

[1] *Nouv. Journ. asiat.* t. VII, p. 267; *Foe koue ki*, p. 8 et 9.

[2] *Singh. Diction.* t. II, p. 688; *The ritual of the Buddh. Priesthood*, p. 7 et 8, dans *Miscell. translat. from orient. lang.* t. II, n° 4.

[3] *Burman Diction.* p. 366.

vingt Religieux sont nécessaires pour constituer un *Sañgha* légal, mais que cinq suffisent dans les cas extraordinaires[1].

Il ne paraît cependant pas que ce soit là le minimum, au moins d'après Turnour; car dans une de ses traductions du commentaire de Buddhaghôsa, il parle de deux sortes d'Assemblées nommées l'une *Sañgha kamma*, l'autre *Gaṇa kamma*, et il définit la première « une réunion de Religieux rassemblés pour accomplir un acte ou une cérémonie quel« conque, et qui dépasse le nombre de cinq, » tandis que le *Gaṇa kamma* est une réunion de Religieux au-dessous de cinq[2]. Si pour « les actes d'une troupe, » *Gaṇa kamma*, les Religieux peuvent encore se réunir moins de cinq, ce dernier chiffre n'est pas le minimum. Une connaissance plus approfondie des textes relatifs à la discipline peut seule résoudre la difficulté. C'est dans ces ouvrages qu'on apprendra tout ce qui concerne la forme, la composition et le nombre des Assemblées dites *Sañgha*. On comprend que suivant la nature des objets que se proposaient ces réunions, il a pu exister des différences dans le nombre et la qualité des Religieux réunis. Ainsi, pour en donner ici un exemple, je trouve dans la glose barmane du *Pâtimôkkha* pâli, glose qui, si elle n'est pas la traduction d'un commentaire primitivement écrit en pâli (ce qui cependant me paraît plus que probable) se réfère néanmoins constamment aux meilleures autorités et notamment au *Visuddhi magga* et aux *Atthakathâ*, je trouve, dis-je, qu'une « Assemblée parfaite, » *paramattha sañgha*, est composée de huit Religieux, savoir de quatre Religieux marchant dans la voie des Arhats, et de quatre autres déjà parvenus aux fruits de cet état supérieur[3].

Il se peut aussi que le terme de *gaṇa* soit pris dans deux ou plusieurs acceptions différentes. Nous venons de voir, d'après Turnour, que *gaṇa* paraît désigner une réunion de Religieux au-dessous de cinq. Ce n'est cependant pas à un nombre aussi restreint que fait penser le mot *gaṇa* qui, dans l'*Amarakocha*, est synonyme de termes signifiant « troupe, « multitude[4]. » L'idée d'un petit nombre de Religieux n'est pas davantage dans le terme de *gaṇâtchârya*, « précepteur d'une troupe, » épithète de ces Bôdhisattvas fabuleux que notre *Lotus de la bonne loi* représente venant assister à l'Assemblée de Çâkya[5]. Il est bien évident que, quand on nomme ces Bôdhisattvas « précepteurs d'une troupe, » on n'a pas voulu dire que cette troupe se composait de moins de cinq Religieux; l'exagération même de la description du *Lotus* prouve bien plutôt qu'on a voulu laisser à *gaṇa* sa signification ordinaire. Au reste, il n'est pas sans intérêt de retrouver ce titre de *gaṇâtchârya* sur un des monuments qui attestent de la manière la plus évidente la prédominance du Buddhisme dans les provinces occidentales de l'Inde, pendant les derniers siècles avant et les premiers siècles après notre ère. Je veux parler d'une de ces inscriptions en pâli qu'on a découvertes à l'entrée ou dans l'intérieur des grottes et des cavernes creusées de main d'homme dans diverses localités de ces provinces, et notamment à Djunîr. Celle

---

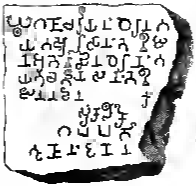
[1] *The ritual of the Buddhist Priesthood*, p. 7 et 8, dans *Miscell. translat.* t. II, n° 1.

[2] Turnour, *Examin. of Pâli Buddhistical Annals*, n° 2, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 2e part. p. 732, aux notes.

[3] *Pâtimôkkha*, f. 2 a, man. pâli-barman de la Bibl. nat. et p. 3 de ma copie.

[4] *Amarakocha*, l. II, chap. v, st. 39 et 40; Loiseleur, p. 114.

[5] Chap. xiv, f. 159 b, et ci-dessus, p. 181.



dont je vais invoquer le témoignage a été publiée en 1847 par le docteur Bird, d'après un dessin de M. Orlebar. Elle se trouve sous le n° VIII de la planche L de la collection du docteur Bird, et est indiquée par ce titre : « Très-belle inscription, en partie enlevée, « en partie enfouie, auprès du porche d'une cellule actuellement enterrée. » Je pourrais me contenter d'emprunter à cette inscription le mot unique de *yaçâtchârya* qui s'y trouve sous une forme pâlie ; mais comme le recueil de M. Bird est assez rare, et que l'inscription, d'ailleurs très-courte, où je trouve le mot en question n'est pas absolument claire dans toutes ses parties, je crois indispensable d'en reproduire ici ce que M. Bird nous en a fait connaître, pour qu'on puisse vérifier l'existence du terme qui doit nous occuper, et que de plus habiles soient mis en mesure de compléter mon interprétation.

Voici l'inscription elle-même, reproduite d'après le *fac simile* de la planche L de M. Bird, et accompagnée de la lecture et de l'interprétation qu'il en a donnée. Sa lecture

est la suivante : *Ganatcharyanam, vira natheyam, tolonanam tivasanam, atavasanam, vira nam-tayam, uchhityasanam-tivasanam* danam. Cette lecture fournit à M. Bird la traduction suivante : « Aux guides spirituels de la congrégation, les puissants esprits de l'air, les « Vasus des trois mondes, les Ati-Vasus, les trois puissants, les trois Tchâityas des trois « ages Vasus, [ceci est] un don. » M. Bird fait suivre sa traduction de quelques observations que je vais reproduire intégralement : « La dernière partie de l'inscription est « imparfaite dans l'endroit où la surface du rocher est détruite, mais sur la seule partie « qui en reste, nous pouvons lire à la septième ligne *guha pati*, le maître de la maison, « et de plus à la huitième ligne, *tasanan dananam*, don de lieux pour y demeurer, ce « qui est une allusion, à ce qu'il semble par d'autres inscriptions, à la marche du soleil « à travers les signes du zodiaque et les lieux des planètes, dans son rapport avec les « systèmes buddhiques des diagrammes astrologiques et de l'astrologie sidérale. Dans « cette inscription, les Vasus ou les manifestations de l'Être suprême, résidant en toutes « choses et identifié par les Hindous orthodoxes avec Vichṇu, autrement nommé Vasu-

« *dêva*, sont les objets d'un culte pour les Bouddhistes, et sont des preuves de l'intime « connexion et de la ressemblance qui existait entre les idées théologiques des Bauddhas et « celles des Vâichnavas. Cette connexion expliquera probablement comment il se fait que, « selon les Purânas et le système de l'Hindouisme orthodoxe, Buddha, c'est-à-dire l'Être « suprême, suivant les idées théistes ou athées de ses sectateurs, passe pour être la neu- « vième incarnation de Vichnu, lequel, dans le *Vichnu purâṇa*, est nommé *Vasudêva* et « considéré par les sages sous quatre différents rapports, savoir : *Pradhâna*, la matière « primitive ou une ; *Purucha*, l'esprit ; *Vyakta*, la substance visible ; et *Kâla*, le temps[1]. »

J'ai dû répéter ici l'explication du docteur Bird pour montrer jusqu'où peut entraîner le goût des interprétations mythologiques appliquées sans distinction à toute espèce de monuments, à ceux qui sont manifestement religieux comme à ceux dont la destination est la plus simple. Quand on aura pu vérifier combien est différent l'objet de cette courte inscription, on ne sera que plus vivement porté à regretter que les Anglais qui s'occupent dans l'Inde de recueillir et de déchiffrer ce genre de monuments, s'éloignent quelquefois de la méthode de J. Prinsep, qui sans être à proprement parler un philologue, ne s'épargnait cependant aucun effort pour faire concorder ses interprétations non pas seulement avec le sens commun, mais aussi avec les lois de la langue qu'il supposait être celle de ses inscriptions.

Voici d'abord comment je lis le texte ; je dirai ensuite les points qui restent encore obscurs ou douteux pour le sens. Après le premier signe, qui représente un diagramme dont je ne connais ni le nom ni la valeur, je lis : *gaṇâtchariyânaṁ thêrânabha* | *yamta sâlânaṁ têvâjâ* | *naṁ aṁtêvâsinaṁ thêrânaṁ bha* | *yakta tchêtiyânaṁ têvi* | *âjênaṁ sahâina* . . . *kata* | . . . *mahakathel'kî* | . . . *gahapati* | . . . *tapânaṁ dunaṇana* . . . Les deux premiers mots de la première ligne signifient certainement « pour les Thêras précepteurs « d'une troupe. » Le premier de ces termes dans le système suivi de l'inscription, est celui-là même que nous fournit le *Lotus*, *gaṇâtchâryânaṁ*, sauf la légère différence introduite par le dialecte pâli, et il est certainement de quelque intérêt de retrouver sur une inscription un titre qu'on ne donnait sans doute qu'aux Religieux qui étaient suivis par un nombre plus qu'ordinaire de disciples, à nous en rapporter du moins au témoignage du texte du *Lotus*, où ce titre s'applique à des Bôdhisattvas accompagnés d'un immense nombre d'auditeurs. Ces maîtres, que suit une foule nombreuse, sont nommés *thêrâna* pour *thêrânaṁ*, l'omission de l'*anusvâra* étant très-fréquente dans les inscriptions pâlies ; cela veut dire qu'ils sont vénérés pour leur âge, qu'ils sont des anciens, c'est-à-dire de ceux que l'on nomme en sanscrit *sthaviras*, et en pâli *thêras*. Cette qualité de *thêra* revient encore une fois dans notre inscription, à la fin de la troisième ligne, où elle est écrite *thêrânaṁ*, mais où elle suit un mot que je lis *aṁtêvâsinaṁ*, « des disciples. » Cette classe de personnes est certainement opposée à la première, celle des maîtres ou précepteurs d'une troupe ; et l'inscription, du moins dans ce qu'elle offre de lisible et d'intelligible pour moi, se divise ainsi en deux parties : « Pour les Thêras, précepteurs d'une troupe . . . . pour les

---

[1] Bird, *Historical Researches on the orig. and principles of the Bauddha and Jaina Relig.* Bombay, 1847, p. 5? et pl. L, n° VIII.

« Thêras disciples. » Les maîtres et les disciples ont, comme on le voit, une qualité commune, celle d'être également anciens; nous verrons tout à l'heure qu'on leur attribue encore un autre mérite, celui de posséder le même degré dans une des connaissances les plus relevées du Buddhisme.

Ce qui vient ensuite est beaucoup moins clair. C'est d'abord une question de savoir si la première ligne est complète, ou bien s'il manque quelque chose après le signe qui suit *thêrâna*. Les deux traits de forme irrégulière qu'a tracés M. Bird à droite de l'inscription donneraient à croire qu'elle est incomplète de ce côté. Il y a cependant des indices propres à nous faire admettre qu'il n'y a pas ici de lacune. On remarquera en premier lieu que la fin de la troisième ligne qui est identique à la fin de la première, est suivie à la quatrième ligne d'un commencement identique avec le commencement de la seconde ligne; c'est déjà pour nous un engagement à chercher entre la première et la seconde ligne le même mot qu'entre la troisième et la quatrième. En second lieu l'examen de la seconde et de la quatrième ligne fournit les éléments d'une comparaison analogue. Ainsi les trois derniers caractères de la seconde ligne et le premier de la troisième sont exactement identiques avec les deux dernières lettres de la quatrième ligne et les deux premières de la cinquième: seconde vraisemblance en faveur de l'idée que l'inscription est complète par sa droite comme elle l'est par sa gauche. J'ajoute que les quatre caractères que je viens de signaler confirment cette idée et lui donnent toute la vraisemblance désirable, car ils fournissent, selon ma lecture, le mot *têvidjânam*, forme pâlie du sanscrit *trâividyânâm*, « pour ceux qui ont la triple science. » C'est là cette seconde épithète que je disais tout à l'heure être commune aux *âtchariyas* et aux *antêvâsins*, c'est-à-dire aux maîtres et aux disciples qui font l'objet de notre inscription.

La lecture et l'interprétation que je propose pour le mot *têvidjânam* nous rend déjà le service d'isoler dans la seconde ligne comme dans la quatrième, d'un côté sept caractères, de l'autre huit qui ne sont malheureusement pas aussi faciles. Je lis à la seconde ligne, en prenant le dernier signe de la première, *bhayaṁtasulisânaṁ*, et à la quatrième ligne, en prenant la dernière lettre de la troisième, *bhayaṁtatchêtiyamnaṁ*; mais je ne puis ici m'exprimer aussi affirmativement que pour ce qui précède. Je trouve d'abord de part et d'autre *bhayaṁta*, ce qui serait un mot pâli régulier signifiant « la fin du danger », ou « ce qui met un terme au danger ». Est-ce là une dénomination mystique faite pour désigner la montagne percée de cellules et de *Vihâras* où les Religieux buddhistes vivaient dans la méditation, loin du monde et de ses dangers? Est-ce plutôt un nom militaire appliqué à la montagne sur le sommet de laquelle s'élevait un fort réputé imprenable aux yeux des Indiens? Ce sont là deux hypothèses entre lesquelles je n'ai pas de raison suffisante pour me décider; mais *bhayaṁta*, suivi à la quatrième ligne de *tchêtiya* se prête assez bien à la désignation d'un lieu, par exemple « le Tchâitya de *Bhayaṁta*, » comme on écrirait d'après un texte sanscrit.

En admettant cette interprétation jusqu'à nouvel ordre et comme une simple hypothèse, nous trouvons après le *bhayaṁta* de la seconde ligne quatre lettres qui donnent *sulisânaṁ*, dont la transcription la plus directe en sanscrit serait *sûrîçânâm*, « des chefs des

« savants. » Il est difficile de ne pas lire *sa* le troisième caractère de la seconde ligne en commençant par la gauche ; mais si un nouvel examen de l'inscription originale permettait de lire *pu* au lieu de *sa*, on aurait *putrânam*, « des hommes, » ce qui donnerait un sens plus naturel peut-être que celui de *sâdhûnañ*. Il faudrait voir encore si le groupe que tout me porte à lire *su*, ne devrait pas être pris pour *sê*, d'où l'on aurait *sêlânam*, avec cette traduction, « les chefs de la montagne de *Bhayânta*. » Quoi qu'il en puisse être, et avec les secours que nous avons actuellement à notre disposition, on peut traduire la première partie de l'inscription de la manière suivante : « Pour les précepteurs d'une « troupe, les Thêras, les chefs des sages de *Bhayânta*, qui possèdent la triple science. »

La seconde partie de l'inscription offre avec la première une analogie incontestable dans la disposition des termes. Tous les mots y sont semblables, sauf le terme principal *antêvâsinam*, « pour les disciples, » et le mot *tchêtiyasânam* qui termine *Bhayanta*. Je crains que dans ce mot de cinq syllabes, où j'ai déjà reconnu *tchâtiye*, les voyelles ne soient pas distribuées correctement, soit par la faute du graveur indigène, soit par celle du copiste européen. Car en premier lieu, si ce mot est une épithète des disciples désignés par le terme de *antêvâsinañ* (et on a tout lieu de le croire, puisqu'il finit par le *nam* des génitifs pluriels, forme de tous les titres de notre inscription), l'avant-dernier des cinq signes qui le composent doit se lire *sânañ*. Et en second lieu, si l'on admet l'existence du parallélisme que j'ai remarqué dans le commencement de l'inscription, le second mot doit être à la quatrième ligne *sânañ*, comme j'ai conjecturé qu'il l'était à la seconde. Je propose donc de lire à la quatrième ligne *Bhayanta tchêtiyasânañ*, « des propriétaires du « Tchâitya de *Bhayânta*. » Je ne donne cependant ceci que comme une interprétation conjecturale contre laquelle on peut faire cette objection, qu'on ne voit pas pourquoi les disciples seraient, plutôt que leurs maîtres, propriétaires du Tchâitya ; toutefois cette disposition a pu résulter de la volonté de celui qui avait fait creuser la grotte où nous apprenons que devait se trouver un Tchâitya, et la fin de l'inscription est trop incomplète et trop obscure pour nous éclairer suffisamment sur ce point. Quant à présent donc et avec toutes les réserves nécessaires, je traduis la seconde partie de l'inscription comme il suit : « Pour les disciples, les Thêras, les propriétaires du Tchâitya de *Bhayânta*, qui « possèdent la triple science. »

Après le mot *thêrâjânam* de la cinquième ligne on trouve trois caractères qui se lisent *nandanañ*, ou encore *nandana*, et l'on voit que le grand développement qu'a eu la lettre *da* en fait la syllabe *de*. Le sens de ce mot est clair, et on doit le rapporter aux termes qui précèdent et que je viens d'expliquer ; *nandana*, employé substantivement, signifie « plaisir, ce qui rend heureux. » La lacune qui suit ce mot nous empêche de compléter la phrase ; mais il est évident que l'idée exprimée par l'auteur de l'inscription a dû être celle-ci : « lieu ou objet de plaisir pour les maîtres d'une troupe, etc. » C'était la définition que le libéral auteur de l'inscription donnait du *Vihâra* ou des cellules qu'il avait fait creuser dans la montagne pour servir de demeure aux maîtres et aux disciples dont il venait de faire l'éloge.

Le mot *nandana* est suivi d'une lacune sur la copie lithographiée de M. Bird ; la

lacune est-elle antérieure ou postérieure à la gravure de l'inscription? c'est ce que je ne saurais dire. La cinquième ligne étant terminée par la syllabe *kaṁ* qui est parfaitement reconnaissable, on serait tenté de faire rapporter cette syllabe à *nandana* de cette manière, *nandanakaṁ*, pour en faire un diminutif de modestie ou d'affection avec le sens de « petit lieu de plaisir » ou « petit présent destiné à faire plaisir. »

La ligne sixième ne nous offre que cinq caractères qui sont précédés et suivis d'un blanc sur la planche lithographiée; ils paraissent devoir se lire *sathathaluki*; mais outre que je ne suis pas certain de la lecture du signe final, je ne sais comment partager ces caractères isolés pour en tirer un sens. Je ne pourrais y reconnaître que *thaluki*, toujours sous la réserve du groupe final qui est peut-être altéré, et *thalaki* donnerait en sanscrit *sthaluki*, signifiant quelque chose comme « relevé en lieu ou à la montagne. »

À la ligne septième on lit distinctement *gahapati*, « maître de maison; » ce titre suivait selon toute vraisemblance le nom du donateur. Le mot n'est certainement pas terminé, et il y a ici une lacune qui s'étend jusqu'au commencement de la ligne huitième. Cette ligne a encore dix caractères sur la planche de M. Burt; tous sont lisibles, sauf le premier à gauche qui est douteux; ou ce qu'on y peut voir, soit *ta*, soit *bha*. En adoptant la première supposition, on aurait *tanâ nandanayana*; les deux premières syllabes semblent annoncer un mot à l'instrumental, ce qui conduit à supposer que *nandanayana* est peut-être écrit sur le monument même *nandanena*, ou même *nandana*. Il se peut même que *tanâ* soit la fin de *pitanâ*, « par le père, » et que *nandanâna* soit le nom propre *Nandana* qui serait celui de ce père. Mais le nombre et l'étendue des lacunes qui existent à la fin de l'inscription ne permettent pas d'attacher beaucoup d'importance à l'interprétation conjecturale de quelques termes isolés.

Il me suffira maintenant de quelques mots pour terminer l'explication du terme de *bhikchu saṁgha*, dont je viens d'examiner la seconde partie, *saṁgha*. J'ai traduit par « Religieux » et non par « prêtre » le mot *Bhikchu*, qui littéralement désigne un mendiant, pour conserver la plus grande généralité possible à ce terme, qui suivant les autorités népâlaises, conformément en ce point à la plus ancienne doctrine des Buddhistes, désigne tout individu qui après avoir renoncé au monde et à l'état de maître de maison, vit dans un célibat rigoureux, et ne se soutient que par les aumônes qu'il reçoit sans les demander[1]. Les autorités singhalaises sont entièrement d'accord avec cette définition, et Clough, qui les suit, explique ainsi le mot *Bhikchu* : « prêtre buddhiste qui se soutient par la mendicité, ce qui est la seule voie par laquelle il puisse se procurer les moyens « de vivre suivant les règles établies pour le clergé[2]. » Judson, dans son Dictionnaire barman, se contente de traduire le pâli *Bhikkhu* par « prêtre de Buddha[3]. » L'expression de « prêtre » n'est pas suffisamment exacte, en ce qu'elle est trop restreinte. J'ai préféré le mot de *Religieux* par les raisons que j'ai données tout à l'heure. J'eusse même conservé le terme original sanscrit de *Bhikchu*, si je n'avais déjà été forcé de garder dans ma traduction un grand nombre d'autres termes sanscrits dont il ne m'eût pas été facile de

---

[1] Hodgson, *Sketch of Buddh.* dans *Transact. of the roy. as. Soc.* t. II, p. 245.

[2] *Singhal. Diction.* t. II, p. 496.

[3] *Burman Diction.* p. 251.

trouver l'équivalent en français. L'emploi de la lettre capitale dans le mot *Religieux* avertira le lecteur qu'il s'agit d'un titre spécial et consacré à un usage particulier. On peut voir sur les devoirs extérieurs des Bhikchus une note étendue d'Abel Rémusat, extraite des auteurs chinois[1]; les préceptes qui y sont exposés se retrouvent à peu près tous dans les autorités singhalaises, telles qu'on les connaît par le *Mahâvamsa* de Turnour, par la collection des livres sacrés et historiques singhalais d'Upham, et surtout par les fragments du *Pâtimôkkha* pali qu'a reproduits Spiegel dans son *Kammavâkya*[2].

N° II.

SUR LA VALEUR DU MOT KLEÇA.

(Ci-dessus, chap. I, f. 1, p. 128.)

J'ai traduit dans mon texte *nichklêçâḥ* par « exempts de la corruption du mal, » mais c'est là plutôt un commentaire qu'une traduction du terme *nichklêça*, terme composé de *nich* « sans » et *klêça*, qui a une très grande étendue de signification dans le style buddhique, et qui exprime d'une manière générale toutes les imperfections qui naissent du vice ou du mal moral. C'est ce qu'on doit conclure de la manière dont Clough, dans son Dictionnaire singhalais, traduit le mot de *klêça*, en pali *kilêsa* : « La corruption de tous les sens « et des facultés intellectuelles de l'homme par le péché. Suivant les doctrines bud« dhiques, *klêça* est la source de toutes les misères auxquelles est exposée l'existence à « quelque degré que ce soit. Tant qu'existe le *klêça* en quelque mesure, soit dans l'homme, « soit dans tout autre être sensible, il attache cet être à l'existence, laquelle est considérée « comme une calamité. La destruction du *klêça* est donc le seul but de la vie religieuse « pour les Buddhistes. De là vient que les lois, les préceptes, les rites et les cérémonies « du Buddhisme, sans tenir aucun compte d'un Être suprême, ont pour unique objet « l'entier anéantissement du *klêça*. Ce but une fois atteint, l'âme ou la faculté sentante « dans l'homme ou dans tout autre ordre d'êtres plus élevé, se débarrasse de l'existence « et obtient le *Nirvâṇa* ou l'annihilation[3]. »

Il est à tout instant question des *klêças* dans les livres buddhiques du Nord ; mais je n'en ai encore rencontré nulle part une énumération vraiment dogmatique. Seulement quand Çâkyamuni, attaqué par Mâra, s'apprête à lui résister, il nomme les troupes que le pécheur a réunies sous ses étendards, et ces troupes sont autant de mauvais penchants qui sont rappelés de la manière suivante dans des vers peu poétiques sans doute, mais qui ont cependant des vers, circonstance qui peut avoir introduit quelque trouble dans la liste. La première troupe est celle des *Kâmas* ou des désirs ; la seconde celle de l'*Arati* ou du mécontentement ; la troisième celle de *Kchutpipâsâ* ou de la faim et de la soif ; la quatrième celle de *Trichṇâ* ou de la cupidité ; la cinquième celle de *Styâna* ou de la paresse ; la sixième celle de *Bhaya* ou de la crainte ; la septième celle de *Vitchikitsâ* ou

---

[1] *Foe koue ki*, p. 60 suiv. et p. 180 ; voyez encore *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 275 suiv.

[2] *Kammavâkya*, p. 19-34 et suiv.

[3] *Singhal. Diction.* t. II, p. 154 et 155.

du doute, la huitième celle du *Krôdha*, ou de la colère. Puis vient, pour terminer cette énumération, une classe où sont réunis en bloc d'autres mauvais penchants, comme l'ambition, la vanité, l'orgueil et la médisance.[1] Je ne prétends pas que ce soit là une liste méthodique des dix formes de *kléça*; cette description cependant présente assez d'analogie avec celle des Buddhistes du Sud pour mériter d'en être rapprochée. Je trouve cette dernière dans le Dictionnaire barman de Judson, avec les noms pâlis qui désignent chacune des divisions du *kilêsa*, comme le reconnaissent les Buddhistes de Ceylan. Ce sont: *Lôbha*, la passion, le désir, la cupidité, autrement nommé *Tanhâ*, pour le sanscrit *trichṇâ*, la soif du désir; 2° *Dôsa*, la haine, la méchanceté, la colère; 3° *Môha*, l'erreur, l'ignorance, la folie; 4° *Mâna*, l'orgueil; 5° *Diṭṭhi*, pour *drichṭi*, l'hérésie, l'erreur en religion, autrement nommée *mitchtchhâdiṭṭhi*, la fausse vue, la fausse doctrine; 6° *Vitchikitchtchhâ*, le doute, l'incertitude; 7° *Thina*, le manque de respect, l'impudence; 8° *Uddhatchtcha*, l'arrogance, la rudesse; 9° *Ahirika*, l'impudeur, l'absence de modestie; 10° *Anottappa*, la dureté de cœur, l'absence de repentir.[2] Tous ces termes peuvent facilement se rétablir en sanscrit, et sous leur forme primitive il est aisé de reconnaître le sens que leur assigne Judson. Le mot *thina* est le seul que je crois altéré; je suppose qu'il faut le lire *thîna* pour le sanscrit *styâna*, la paresse du *Lalita vistara* cité tout à l'heure.

Les Buddhistes du Sud reviennent très-souvent sur dix espèces d'actions coupables qu'ils nomment *dasâkusala*, « les dix fautes ou actions mauvaises; » ces dix fautes présentent tant d'analogie avec la liste des *Kilêsas*, qu'on peut les regarder pour la plupart comme les effets pratiques des dix mauvais penchants dont le terme collectif de *Kilêsa* exprime la réunion. On les connaît par un grand nombre d'auteurs, comme Fr. Buchanan, Clough, Upham, Klaproth, Burney; mais avant d'alléguer ces témoignages, je crois utile d'en donner une liste authentique empruntée à un texte qui fait autorité; c'est celle que je trouve à la suite du *Pâtimokkha*, tel que le reproduit l'exemplaire pâli-barman de la Bibliothèque nationale. Il y est dit, le texte du *Pâtimokkha*: dix règles, *sikkhâpadâni*, que doit étudier tout novice; elles sont aussi nommées *sikkhâ*, parce qu'il a l'obligation de les étudier pour savoir les observer. Ces règles sont: 1° *Pânâtipâtâ vêramaṇî*, « l'action de s'abstenir d'ôter la vie à un être vivant; » 2° *Adinnâdânâ vêramaṇî*, « s'abstenir de prendre ce qui ne nous est pas donné, c'est-à-dire du vol; » 3° *Abrahmatchariyâ vêramaṇî*, « s'abstenir de la violation du vœu de chasteté; » 4° *Musâvâdâ vêramaṇî*, « s'abstenir du mensonge; » 5° *Surâmêrêyyamadjdjapamâdaṭṭhânâ vêramaṇî*, « s'abstenir de la source de l'inattention et de l'ivresse qui est l'usage des liqueurs enivrantes; » 6° *Vikâlabhôdjanâ vêramaṇî*, « s'abstenir d'un repas pris hors du temps; » 7° *Natchtchagîtavâditavisûkadassanâ vêramaṇî*, « s'abstenir de la vue des danses, des chants, des instruments de musique, et des représentations théâtrales; » 8° *Mâlâgandhavilêpanadhâraṇamaṇḍanavibhûsanaṭṭhânâ vêramaṇî*, « s'abstenir de porter comme ornement et comme parure des guirlandes, des parfums et des substances onctueuses; » 9° *Utchtchâsayanamahâsayanâ vêramaṇî*, « s'abstenir d'un lit élevé, d'un grand lit; » 10° *Djâtarûparadjatapaṭiggahaṇâ vêramaṇî*, « s'abstenir de

---

[1] *Lalita vistara*, f. 38 b de mon man. *Rgya tcher rol pa*, t. II, p. 480; Csoma, *Notices on the life of Shakya*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 300.

[2] *Burman Diction.* p. 60.

« recevoir de l'or ou de l'argent[1]. » Il est aisé de reconnaître parmi ces commandements un certain nombre de règles qui s'adressent spécialement aux novices, c'est-à-dire à ceux qui veulent devenir Religieux ; ce sont par exemple la défense de prendre son repas hors de l'heure marquée, l'usage des parfums et d'un lit élevé, injonctions qui ne peuvent s'appliquer à des laïques, ni être strictement obligatoires pour eux. Mais il ne faut pas oublier que dans les premiers temps du Buddhisme, le principal objet de l'enseignement était de faire des Religieux, et qu'alors les règles de la morale applicable à tous les hommes se confondaient avec les prescriptions spéciales de la discipline religieuse.

C'est encore aux novices que se rapportent dix autres fautes dont l'effet serait de leur faire perdre leur rang (*nâsêtabbô*, dit le texte), et dont l'énumération, d'après le passage du *Pâtimôkkha* qui nous les donne, remonterait jusqu'à l'enseignement même de Çâkyamuni. Plusieurs de ces fautes, notamment les premières, sont les mêmes que celles que je viens de rapporter sous le titre de *vêramaṇî*, titre qui, selon l'*Abhidhâna ppadîpikâ*, exprime le sentiment d'aversion qu'on doit éprouver pour de tels péchés[2]. Je crois inutile de reproduire les énoncés pâlis de celles de ces fautes que nous connaissons déjà. Ce sont : 1° le meurtre ; 2° le vol ; 3° la violation du vœu de chasteté ; 4° le mensonge ; 5° l'usage des boissons enivrantes ; 6° *Buddhassa avaṇṇaṃ bhâsati*, « celui qui dit du mal « du Buddha ; » 7° *Dhammassa avaṇṇaṃ bhâsati*, « celui qui dit du mal de la Loi ; » 8° *Sañghassa avaṇṇaṃ bhâsati*, « celui qui dit du mal de l'Assemblée ; » 9° l'hérétique ; 10° *Bhikkhunîdûsaka*, « celui qui viole une religieuse[3]. » Quoique placés après les dix *vêramaṇî* dans le texte du *Pâtimôkkha*, ces péchés n'en sont pas moins beaucoup plus graves que les précédents, puisqu'on les nomme *Dasa nâsanaggâni*, « les dix éléments de destruction, » ce qui est à peu près pour les Buddhistes ce que sont pour nous les péchés mortels.

Cette distinction des dix grands péchés et des péchés inférieurs se trouve parfaitement observée dans une note du colonel H. Burney, relative à une pièce émanée des rapports de l'empire barman avec celui de la Chine, à la fin du dernier siècle[4]. Sauf quelques différences dans les termes, et la substitution de l'adultère à la violation du vœu de chasteté, les dix grands péchés de la note de Burney sont exactement les dix *nâsanaggâni* du *Pâtimôkkha*. Quant aux péchés inférieurs de cette même note, ils répètent une partie des *vêramaṇî*, mais on y voit vers la fin des différences qui en rendent la reproduction nécessaire. Ces fautes inférieures sont : 1° manger après que le soleil a passé midi ; 2° écouter ou voir de la musique, des chants, des danses ; 3° se parer ou faire usage de parfums ; 4° s'asseoir à une place plus élevée ou plus honorable que celle qu'occupe son précepteur spirituel ; 5° avoir du plaisir à toucher de l'or ou de l'argent ; 6° empêcher par cupidité d'autres Religieux de recevoir des dons charitables ; 7° chercher à rendre d'autres Religieux mécontents de façon à les empêcher de rester dans le monastère ; 8° empêcher

---

[1] *Pâtimôkkha*, f. 6 a 5 et suiv. du man. de la Bibl. nat. et p. 585 de ma copie.

[2] *Abhidhâna ppadîpikâ*, l. I, chap. II, sect. 5, st. 16; Clough, p. 19.

[3] *Pâtimôkkha*, f. 8 a 1 suiv. et p. 593 de ma copie.

[4] H. Burney, *Some Account of the war between Burmah and China*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 1re partie, p. 539.

d'autres Religieux d'acquérir de la science et de la vertu ; 9° outrager et censurer d'autres Religieux ; 10° exciter des dissensions et des schismes parmi les Religieux.

Nous pouvons maintenant être plus brefs en ce qui touche les autres listes des dix commandements que rapportent Upham et Klaproth ; elles ont cependant pour nous cet intérêt, qu'elles nous font connaître des commandements d'une portée plus générale que celle des listes du *Pâtimôkkha*. Il est évident que dans ces nouvelles listes dont je n'ai pas du reste les originaux à ma disposition, il ne s'agit plus exclusivement des Religieux, mais bien de tous les hommes en général, en tant que soumis à la loi morale promulguée par le Buddha Çâkyamuni. Voici la liste des Singhalais telle que la donne Upham : 1° ne pas tuer ; 2° ne pas voler ; 3° ne pas commettre d'adultère ; 4° ne pas mentir ; 5° ne pas calomnier ; 6° ne pas employer de termes grossiers ; 7° ne pas dire de ces paroles qui ne sont faites que pour nuire ; 8° ne pas désirer le bien d'autrui ; 9° ne pas être envieux ; 10° ne pas errer sur la vraie foi, ni croire qu'elle est fausse.[1] Cette liste est, à bien peu de chose près, celle que Fr. Buchanan a reproduite d'après le P. Sangermano, qui la tenait des Barmans. Suivant cet auteur, la morale consiste à observer les cinq commandements et à s'abstenir des dix péchés. Ces péchés sont nommés par les Barmans *Duzzaruk*, ce qui est une transcription populaire du terme pali *dutchtcharita*, en sanscrit *duçtcharita* « mauvaise action. » Les trois premiers péchés sont les contraires des trois premiers commandements, 1° ne pas tuer ; 2° ne pas voler ; 3° ne pas commettre d'adultère. Viennent ensuite : 4° le mensonge ; 5° la discorde ; 6° l'injure ; 7° les vains discours. Une troisième et dernière classe de péchés est formée de trois autres fautes : 8° le désir de s'approprier le bien d'autrui ; 9° l'envie ; 10° l'hérésie.[2] Klaproth, dans une *Vie de Buddha*, dont le principal défaut est d'être trop courte, a donné d'après les Chinois une énumération des commandements moraux qui est tout à fait semblable à celle des Singhalais et des Barmans ; l'accord de ces trois listes, malgré quelques différences purement verbales, prouve suffisamment leur authenticité commune. Voici l'énumération de Klaproth : 1° ne pas tuer ; 2° ne pas voler ; 3° être chaste ; 4° ne pas porter de faux témoignages ; 5° ne pas mentir ; 6° ne pas jurer ; 7° éviter toute parole impure ; 8° être désintéressé ; 9° ne pas se venger ; 10° ne pas être superstitieux.[3]

Il est facile de reconnaître que la liste de Klaproth rentre presque complètement dans celle d'Upham ; il faut seulement tenir compte de quelques différences légères dans les interprétations, lesquelles viennent sans aucun doute de la différence des sources auxquelles ont puisé les divers auteurs dont j'allègue ici le témoignage. Au reste, quelque importante que soit la place occupée dans la morale buddhique par les considérations relatives au *klêça* ou au mal moral, ce n'est pas la liste de ces divers *klêças* qui tient le premier rang dans leur théorie, dont les détails sont à la fois si humains et si purs. Ce sont les *pâpas* ou *dôchas*, au nombre de cinq, véritables péchés qui s'attachent à la personne morale de leur auteur, décident de sa destinée future, et le suivent à travers les voies de

---

[1] Upham, *The Mahavansi*, etc. t. III, p. [illegible].

[2] Fr. Buchanan, *On the relig. and litt. of the Burmas*, dans *Asiat. Res.* t. VI, p. 271, éd. in-8°.

[3] *Vie de Buddha*, dans *Journ. asiat.* t. IV, p. 73. Voyez encore Neumann, *Catechism of the Shamans*, p. 48 suiv. dans *Translat. from the Chinese*, 1831.

itized by Google

la transmigration, jusqu'à ce que le châtiment qu'ils avaient attiré sur lui ait épuisé leur influence. J'en trouve une énumération propre aux Buddhistes du Sud, dans les prières prononcées aux funérailles chez les Barmans, prières qu'a reproduites le lieutenant Foley sur une planche du Journal de Prinsep[1]. Là le nom de chacun des cinq péchés les plus graves aux yeux des Buddhistes est suivi du terme *vêramaṇî*, comme pour les dix commandements du *Pâtimôkkha*. Voici cette énumération : 1° *pânât pâtâ vêramaṇî*, « l'aversion « pour le meurtre de tout être vivant (le meurtre); » 2° *adinnâdâna vêramaṇî*, « l'aversion « pour l'acte de prendre ce qui ne nous est pas donné (le vol); » 3° *kâmêsu mitchtchhâ tchârâ vêramaṇî*, « l'aversion pour la recherche illicite du plaisir (l'adultère); » 4° *musâvâdâ vêramaṇî*, « l'aversion pour un langage faux (le mensonge); » 5° *surâmêrayamadjdjhapamâdaṭṭhânâ* (lisez *mêrêyyamadjdja*), « l'aversion pour la source de l'inattention et de l'ivresse « qui est l'usage des liqueurs enivrantes (l'ivresse). »

Cette énumération, qui dans le fragment auquel je l'emprunte, est résumée sous le titre de *dasa vêramaṇî*, et que je trouve également dans la note précitée du colonel H. Burney, jette un jour très-satisfaisant sur un passage d'une note d'Abel Rémusat touchant les actions ou règles de conduite qui procurent à l'homme l'avantage de renaître parmi les Dêvas[2]. Ces règles sont exactement celles que je viens de reproduire, et quand je pense au soin que les Buddhistes prennent de les répéter en toute occasion, je ne doute pas que ce ne soient ces règles mêmes qui sont désignées sous le nom collectif de *çikchâpada*, ou commandements; telles sont en effet les règles fondamentales par lesquelles débute l'enseignement de la morale buddhique. L'interprétation que je propose ici du mot *çikchâpada*, me fournit le moyen de combler une lacune que j'ai laissée dans plusieurs passages de mon *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, où je n'avais pu définir ce terme, et où je le rendais par « axiomes de l'enseignement[3]. » Aujourd'hui je puis m'appuyer sur l'autorité du *Pâtimôkkha*, qui nomme *sikkhâpadâni*, en pâli, les dix titres de la liste développée où se retrouvent les cinq titres composant la liste des cinq préceptes. On voit encore une confirmation indirecte de la valeur et de l'application de ce mot de « préceptes ou commandements » que je retrouve maintenant sous le terme de *çikchâpada*, dans une note développée d'Abel Rémusat sur sa traduction du *Foe koue ki*, où sont énumérés successivement, d'abord les cinq préceptes ou les *vêramaṇîs* fondamentaux, puis cinq autres préceptes que j'ai signalés comme plus spécialement applicables aux novices et aux Religieux, et qui répondent aux *Sikkhâpadas* de la première liste du *Pâtimôkkha*[4]. En rapprochant ces listes les unes des autres, il convient de tenir compte de quelques variantes d'expression et de quelques déplacements dans les termes, qui n'influent pas essentiellement sur le fonds du sujet.

Je terminerai cet exposé un peu minutieux par la traduction d'un *Sutta* pâli où sont énumérés les principaux actes pour lesquels un Religieux doit avoir de la répugnance, et dont quelques-uns ont déjà été relevés dans cette note. C'est de cette idée de répugnance

---

[1] *Journ. of a Tour through the Island of Rambree, with a geological Sketch, etc.* dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 93, pl. V.

[2] *Foe koue ki*, p. 147.

[3] Voy. entre autres, t. I, p. 60.

[4] *Foe koue ki*, p. 104.

déjà indiquée plus haut, qu'a été formé le terme de *vêramaṇî* par lequel on désigne collectivement les fautes dont doit s'abstenir le Religieux. On en trouve l'origine dans les paroles mêmes attribuées au Buddha, quand il dit que le véritable Buddhiste « a de « l'aversion (*virata*) » pour telle ou telle faute. Ce sujet capital pour la morale comme pour la discipline des Religieux occupe, on le comprend sans peine, une place considérable dans ceux des *Suttas* de Ceylan qui paraissent le plus rapprochés de la prédication de Çâkyamuni. Il est répété plusieurs fois et presque en des termes identiques parmi les *Suttas* qui forment la collection assez considérable du *Dîgha nikâya* des Singhalais. Il paraît d'abord sous une forme assez abrégée dans le *Brahma djâla sutta* et le *Poṭṭhapâda sutta*, puis avec de plus grands développements dans le *Sâmañña phala sutta* et dans le *Subha sutta*.

J'ai choisi le *Sâmañña phala*, à cause du cadre au milieu duquel est exposée la doctrine des devoirs religieux; ce *Sutta* passe pour émaner de la prédication même du Çâkyamuni, et il a pour nous cet intérêt qu'il met en scène le roi Adjâtasattu, l'Adjâtaçatru des textes buddhiques du Nord, qui fut contemporain de Çâkya. Le *Subha sutta* ne diffère du *Sâmañña phala* que par le cadre; le maître n'y est plus Çâkya lui-même, c'est Ânanda son cousin germain et son serviteur favori, qui parle en son nom et après la mort du Buddha. J'avoue que sans la reproduction presque littérale de ce texte dans plusieurs endroits différents du même manuscrit, il ne m'eût pas été facile d'en donner une traduction suivie, tant les copistes ont transcrit négligemment l'original. Il y a notamment deux passages, l'un sur les jeux, l'autre sur les meubles, que je n'ai pu entendre dans tous leurs détails; j'en ai averti par de courtes notes. J'ai cru aussi que je ferais bien de disposer ma traduction du *Sâmañña phala* de façon qu'elle pût servir à la lecture du *Subha sutta*. A cet effet, j'ai intercalé dans mon texte de courtes phrases du *Subha*, quand elles complètent ou confirment le sens du *Sâmañña*, et je les ai marquées de deux étoiles; quant aux parties plus développées et qui appartiennent en propre au *Subha*, telles que le début et quelques détails du dialogue, je les ai rejetées en note. Le lecteur aura donc ainsi une double exposition des devoirs imposés aux Religieux Buddhistes, l'une attribuée à Çâkya, l'autre à son disciple Ânanda[1].

---

[1] Voici le début du *Subha sutta*. « Il a été ainsi entendu par moi un certain jour. Le respectable Ânanda se trouvait à Sâvatthi (Çrâvastî), à Djêta vana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍika, peu de temps après que le Bienheureux était entré dans le Nibbâna complet. Or en ce temps-là, le jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya, séjournait à Sâvatthi pour une certaine affaire. Alors le jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya, appela un certain jeune homme et lui dit: Va, jeune homme, à l'endroit où se trouve le Samaṇa (Çramaṇa) Ânanda, et y étant arrivé, souhaite en mon nom au Samaṇa Ânanda peu d'obstacles, peu de maladies, une position facile, de la force et des contacts agréables, de la manière suivante: Le jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya, souhaite au bienheureux Ânanda peu d'obstacles, peu de maladies, une position facile, de la force, des contacts agréables, et parle-lui ainsi: Consens, ô seigneur Ânanda, dans ta miséricorde, à te rendre dans la demeure du jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya. Il en sera ainsi, répondit le jeune homme à Subha, fils de Nôdêyya; et s'étant rendu à l'endroit où se trouvait le respectable Ânanda, il échangea avec lui les paroles de l'affection et de la civilité, et s'assit de côté; et une fois assis, il adressa en ces termes au respectable Ânanda: Le jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya, souhaite au bienheureux Ânanda peu d'obstacles, peu de maladies, une position facile, de la force, des contacts

SAMAÑÑA PHALA SUTTA

« Voici ce qui a été entendu par moi un jour. Bhagavat se trouvait à Râdjagaha (Râdjagrĭha), dans le bois des manguiers de Djîvaka Kômârabhanda, avec une grande assemblée de Religieux, avec treize cent cinquante Religieux. En ce temps-là le roi du Magadha Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, à l'époque de l'Upôsatha, qui a lieu le quinzième jour (de la lune), pendant la nuit de la pleine lune du mois de Kômudî[1], qui est le qua-

---

agréables et il parle ainsi : Consens, ô seigneur Ânanda, dans ta miséricorde, à te rendre dans la demeure du jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya. Cela dit, le respectable Ânanda parla ainsi au jeune homme : Jeune homme, ce n'est pas le moment convenable ; j'ai pris aujourd'hui quelques médicaments ; mais demain je me rendrai à ton invitation, au temps et au moment convenables. Alors le jeune homme s'étant levé de son siége, retourna au lieu où se trouvait Subha, fils de Nôdêyya, et y étant arrivé, il dit au jeune Brâhmane : Nous avons parlé en ton nom au respectable Ânanda. [et il répéta sa commission dans les termes mêmes où elle lui avait été donnée, ainsi que la réponse qu'y avait faite Ânanda.] Voilà ce qui s'est passé, dit-il, et pour quelle raison le seigneur Ânanda a pris son temps pour ne venir près de toi que demain.

« Ensuite le respectable Ânanda, quand fut terminée la nuit qui suivit cette journée, s'étant habillé dès le matin, ayant pris son vase et son manteau, accompagné du Religieux Tchêtaka qui lui servait de Samana suivant, se rendit à l'endroit où demeurait le jeune Brâhmane Subha, fils de Nôdêyya, et quand il y fut arrivé, il s'assit sur le siége qui lui avait été préparé. De son côté, Subha, fils de Nôdêyya, se dirigea vers l'endroit où se tenait assis le respectable Ânanda, et y étant arrivé, il échangea avec Ânanda les paroles de la bienveillance et de la civilité, et s'assit de côté ; une fois assis, il lui parla en ces termes : Le seigneur Ânanda a été pendant bien longtemps le serviteur, le suivant, le compagnon du bienheureux Gôtama. Ânanda doit donc savoir quelles sont les lois dont le bienheureux Gôtama a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans lesquelles il l'a introduite, il l'a établie. Quelles sont donc, ô Ânanda, les lois dont le bienheureux Gôtama a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans lesquelles il l'a introduite, il l'a établie ? Il y a, jeune Brâhmane, répondit Ânanda, trois masses (ou collections) dont le Bienheureux a fait l'éloge et qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans lesquelles il l'a introduite, il l'a établie. Quelles sont ces trois masses ? Ce sont la masse sublime des actions vertueuses, la masse sublime des méditations, la masse sublime de la sagesse ; ce sont là, jeune Brâhmane, les trois masses dont le Bienheureux a fait l'éloge, ce sont elles qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans lesquelles il l'a introduite, il l'a établie. Mais quelle est donc, ô Ânanda, la masse sublime des actions vertueuses dont le Bienheureux a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans lesquelles il l'a introduite, il l'a établie ? Ici, jeune Brâhmane, le Tathâgata, etc. comme au texte, en suppléant ô jeune Brâhmane ! à ô grand roi. » Je remarquerai en terminant que le *Nôdêyya* dont on dit au commencement de ce *Sutta* que Subha est le fils, rappelle l'ancien *Nôdhas* le Gôtamide, l'un des chantres du Rigvêda. (Weber, *Ind. Studien*, t. I, p. 180.) L'absence du *dh* dans le patronymique *Nôdêyya* peut paraître une objection contre ce rapprochement ; cependant la substitution du *d* au *dh* est un fait assez commun dans les manuscrits pâlis ; d'ailleurs les copistes généralement modernes de ceux de ces livres que nous possédons à Paris, étaient trop éloignés des temps et des lieux où ont été en cours ces noms propres brâhmaniques pour être en mesure d'en reproduire exactement l'orthographe.

[1] Le pâli *Kômudî* répond au sanscrit *kâumudî*, qui désigne à la fois la pleine lune du mois de *Kârttika* (octobre-novembre) et celle du mois *Âçvina* (septembre-octobre). Si *Kômudî* est seul le nom d'un mois et s'il y a raison d'y rapporter l'épithète de *quatrième*, l'année dont le *Kômudî* est le quatrième mois aurait commencé en juin-juillet, c'est-à-dire avec la saison des pluies. Cette donnée est en désaccord avec celle que nous a déjà fournie l'*Abhidharmakôça vyâkhyâ*, suivant lequel le mois nommé *Hêmanta* était, selon les Buddhistes de toutes les écoles, le commence-

trième [de l'année], le roi, dis-je, étant monté sur sa belle terrasse, était assis environné de ses ministres. Alors ce roi prononça avec enthousiasme ces paroles d'admiration : Certes elle est agréable cette nuit qui nous enveloppe de ses ombres, elle est belle, elle est ravissante, elle est douce, elle est pleine de charme. Pourquoi donc ne témoignerions-nous pas notre respect à un Samaṇa (Çramaṇa) ou à un Brâhmaṇa, pour qu'en retour de ce respect il vienne porter le calme dans notre âme? Cela dit, un certain ministre du roi parla ainsi au roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî : Il y a, ô roi, Pûraṇa Kassapa qui a une assemblée, qui est à la tête d'une troupe, qui est le maître d'une troupe de disciples[1], qui est connu, illustre, qui est un précepteur religieux, estimé des gens de bien, sachant commander à la foule du peuple, entré depuis longtemps dans la vie d'ascète, parti pour son voyage, arrivé à un âge avancé. Que le roi témoigne son respect à Pûraṇa Kassapa; en effet, si le roi agit ainsi avec Pûraṇa Kassapa, le calme descendra dans son âme. Cela dit, le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, garda le silence. Un autre ministre du roi parla ainsi au roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî : Il y a, ô roi, Makkhali Gosâla qui a une assemblée, [etc. en répétant les mêmes titres.] Un autre dit : Il y a Adjita Kêsakambala qui a une assemblée, etc. Un autre dit : Il y a Pakudha Katchtchâyana qui a une assemblée, etc. Un autre dit : Il y a Sañdjaya, fils de Bêlaṭṭhi, etc. Un autre dit : Il y a Nigaṇṭha, fils de Nâta. Et chacun ajoutait : Que le roi témoigne son respect à ce sage; en effet, si le roi agit ainsi avec ce sage, le calme descendra dans son âme. Cela dit, le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, garda le silence.

« Or, en ce moment-là, se trouvait assis non loin du roi, Djîvaka Kômârabhaṇḍa qui gardait le silence. Alors Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, lui parla en ces termes : Et toi, ami Djîvaka, pourquoi gardes-tu le silence? — Roi vénérable, reprit Djîvaka, le respectable Bhagavat parfaitement et complétement Buddha, réside dans notre bois de manguiers, avec une grande troupe de Bhikkhus, avec treize cent cinquante Bhikkhus. Ce bienheureux Gotama a rencontré au-devant de lui la voix fortunée de son renom, qui proclamait : Le voici ce bienheureux, respectable, parfaitement et complétement Buddha, doué de science et de conduite [f. 13 b], bien venu, connaissant le monde, sans supérieur, domptant l'homme comme un jeune taureau, précepteur des Dêvas et des

---

ment de l'année. (*Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 569.) Nous retrouvons donc ici parmi les sectateurs du Çâkya les mêmes variations que chez les Brâhmanes. Weber a remarqué, en effet, que chez ces derniers l'on commençait anciennement l'année par la saison froide, et que ce n'est seulement plus tard qu'on l'a commencée par l'automne et par la saison des pluies. (Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 85.) Une observation que nous devons au même auteur, c'est que la saison des pluies est un des commencements de l'année admis par le *Çatapatha brâhmaṇa*; or ce recueil est sans nul doute un des livres du cercle littéraire des Vêdas que A. Weber regarde comme les moins anciens ; on trouvera même probablement plus tard que plusieurs des parties qui le composent sont contemporaines des premiers temps du Buddhisme. Quant à l'*Upôsatha* dont il est ici question, ce doit être la cérémonie que le *Lalita vistara* désigne par le nom altéré d'*Upôchadha*. (*Lalita vistara*, f. 22 a de mon man. A.) Ce nom désigne la confession générale des fautes qui avait lieu chez les Buddhistes à chaque quinzaine, les jours de la nouvelle et de la pleine lune.

[1] Voyez sur cette expression, ci-dessus, p. 437.

Google

hommes, Buddha bienheureux. Que le roi témoigne son respect à Bhagavat; en effet si le roi agit ainsi avec Bhagavat, le calme descendra dans son âme. — Eh bien donc, ami Djîvaka, fais préparer les éléphants et les litières[1]. — Oui, répondit Djîvaka Kômârabhatchtcha, et ayant fait équiper cinq cents litières portées par des éléphants, et pour le roi le grand éléphant qui lui servait de monture, il revint en avertir le roi, en disant: Les éléphants et les litières sont prêts, ô roi; le roi peut indiquer le moment de ce qu'il veut faire. Alors le roi Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, ayant fait monter les eunuques et les femmes dans ces cinq cents litières portées par des éléphants, et étant monté lui-même sur le grand éléphant qui lui servait de monture, sortit de Râdjagaha à la lueur des torches qu'on portait devant lui, et il se dirigea avec son grand cortége royal vers le bois des manguiers de Djîvaka Kômârabhatchtcha.

Il n'était plus très-éloigné du bois, quand il se sentit atteint d'une terreur divine, frappé de stupeur, et que ses poils se hérissèrent sur tout son corps. Alors Adjâtasattu, troublé, frissonnant, s'adressa ainsi à Djîvaka Kômârabhatchtcha: Est-ce que tu ne m'aurais trompé, ami Djîvaka? Est-ce que tu m'aurais abusé? Est-ce que tu me livrerais à mes ennemis? Comment se fait-il qu'une aussi grande assemblée de Religieux, de treize cent cinquante Religieux, ne fasse pas entendre une seule voix, ne prononce pas une seule parole, pas un seul mot? — Ne crains rien, grand roi; je ne te trompe pas, je ne t'abuse pas, je ne te livre pas à tes ennemis; avance, grand roi, avance. Où vont les lumières qui sont dans l'espace qu'embrasse cette enceinte[2]? Alors le roi Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, s'étant avancé sur sa monture tant que le terrain fut praticable pour un char et pour son éléphant, en descendit pour continuer à pied sa marche, et se dirigea vers la porte de l'enceinte; et quand il y fut arrivé, il s'adressa ainsi à Djîvaka Kômârabhatchtcha: Ami Djîvaka, où est donc Bhagavat? — Voilà, grand roi, Bhagavat, appuyé sur la colonne du milieu; il est assis la face tournée vers l'Orient, et honoré par l'Assemblée des Religieux. Alors le roi Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, se dirigea vers l'endroit où se trouvait Bhagavat, et quand il y fut arrivé, il se tint debout de côté; puis, de l'endroit où il s'était arrêté, ayant promené ses regards sur l'Assemblée des Religieux, qui gardait un profond silence, ressemblant à un lac parfaitement calme, il prononça avec enthousiasme ces paroles d'admiration: Puisse mon fils Udâyi bhadda, le prince royal, être doué du calme dont est douée maintenant l'Assemblée des Religieux! — Es-tu venu, grand roi, [dit Bhagavat,] attiré par ce sentiment d'affection? — Oui, seigneur; Udâyi bhadda le prince royal m'est cher; oui, puisse-t-il être doué du calme dont est douée maintenant l'Assemblée des Religieux. Ensuite le roi Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, ayant salué Bhagavat, ayant dirigé ses mains réunies en signe de respect du côté de l'Assemblée des Religieux, s'assit de côté; et une fois assis, il s'adressa en ces termes à Bhagavat: Pourrais-je, seigneur,

---

[1] Le texte se sert ici des deux mots hatthiyâna et hatthinikâ, qui doivent désigner l'espèce de siége à rebords nommé aujourd'hui, d'après les Arabes, *Hauda*, qu'on fixe sur le dos de l'éléphant, et dans lequel montent les personnes de haut rang qui font usage de ce genre de monture. Le mot litière n'en donne qu'une idée imparfaite; il faut l'entendre d'ailleurs de litières portées par des éléphants.

[2] Le ministre veut probablement dire que puis que le roi n'aperçoit aucun mouvement dans les lu

interroger Bhagavat sur quelques points, si Bhagavat veut bien m'accorder le temps nécessaire pour répondre à mes questions? — Adresse, grand roi, toutes les questions que tu voudras.

«Comme on voit, seigneur, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple [f. 14 a] l'art de monter les éléphants, celui de monter à cheval, celui de conduire un char, l'état d'archer, celui de jardinier[1], celui des gens qui recueillent les fruits de l'Âmalaka (*Phyllanthus emblica*[2]), le métier de bûcheron, celui de chasseur, l'état de Râdjaputta, celui de soldat d'escalade[3], de *Mahânâga*[4] (de géant), de brave, de soldat couvert d'une cuirasse, celui de fils d'esclave[5], celui de portier, de barbier, de baigneur, de cuisinier, celui de faiseur de guirlandes, de blanchisseur, de domestique, de faiseur de paniers, de potier, celui de calculateur, de devin; comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres encore analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu, qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur donner le moyen de présenter aux Samaṇas et aux Brâhmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde[6]], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but; ainsi, seigneur, est-il donc possible qu'on leur annonce dès ce monde-ci un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de

---

[illegible], c'est que les Religieux de l'Assemblée sont parfaitement calmes, et qu'il n'a en conséquence aucune trahison à craindre.

[1] Le texte a *vélaka*, avec un *m* singhalais; on n'est jamais sûr de ces trois lettres *v*, *m* et *tch*.

[2] Voici encore un mot dont je ne suis pas sûr; le manuscrit porte : [illegible] Et [â]*malakapaṇḍa*, et p. [illegible], [â]*malakâpaṇḍi*; je suppose que le mot est engagé dans la finale de *vélaka* qui précède, mais, comme je le disais tout à l'heure, l'*m*, le *v* et le *tch* se confondent ici de manière à ne pouvoir être distingués. Comme l'âmalaka donne un fruit dont les Indiens se servent pour teindre le coton et faire de l'encre, on peut conjecturer que *âmalakapaṇḍa*, ou peut-être mieux *âmalakapiṇḍa*, qui se diviserait en *âmalaka* et *piṇḍa*, signifie ceux qui écrasent les fruits de l'â-malaka; *paṇḍa* serait ou une variété dialectique ou seulement une faute pour *piṇḍa*.

[3] Je traduis ainsi conjecturalement *pakkhandinô*.

[4] Ces *Mahânâgas* ou «grands Nâgas» rappellent les *Mahânagnas* des légendes du Nord, et en particulier de la légende d'Açôka, où ils paraissent avec le rôle de guerriers qui accomplissent des exploits surnaturels. (*Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 363, note 1.) La véritable orthographe de ce nom doit être plutôt nagna (nu) que nâga (serpent boa). Il est possible qu'on ait désigné ainsi des hommes remarquables par leur taille et leur courage, qu'on recrutait parmi des populations barbares du nord de l'Inde et des contrées limitrophes, et qui combattaient nus. Je n'irais cependant pas jusqu'à identifier ces *Nâgas* ou *Nagnas* avec les sauvages *Nâgas* de l'Assam, quoique ce pays ait pu fournir des soldats aux Râdjas de l'Inde; mais le mot paraît être ici plutôt une épithète qu'un ethnique. M. J. Taylor a justement remarqué que Ptolémée connaissait les Nâgas ainsi que le véritable sens de leur nom: Ναγγαλόγαι, ὃ σημαίνει γυμνῶν κόσμος (Ptolémée, *Géogr.* l. VII, c. 1, p. 177, éd. Mercator). Ptolémée avait reçu ce nom avec l'orthographe qu'il a en singhalais, ou plus généralement dans quelques dialectes populaires de l'Inde. (J. Taylor, *Periplus of the Erythr. Sea*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVI, p. 33.) Le mot de *Nagna* n'est pas inconnu chez les Brâhmanes, et leur ancienne littérature nous a conservé le nom d'un ancien roi du Gandhâra, *Nagnadjit*, qui pourrait bien signifier «le vainqueur des *Nagnas* ou hommes nus.» (Roth, *Zur Litter. und Gesch. des Weda*, p. 41; Weber, *Ind. Studien*, t. I, p. 218.)

[5] Ou de fils de pêcheur.

[6] Le texte dit *uddhaggikaṁ*, littéralement, «dont l'extrémité est en haut.»

leur conduite? — Nous avoues-tu, grand roi, [demanda Bhagavat,] que tu as adressé cette question à d'autres Samaṇas ou à d'autres Brâhmanes? — J'avoue, seigneur, que j'ai adressé cette question à d'autres Samaṇas et à d'autres Brâhmanes. — Parle donc, grand roi, conformément à la réponse qu'ils t'ont donnée, si cela n'est pas pénible pour toi. — Il n'y a là, seigneur, rien de pénible pour moi, là où est assis Bhagavat, ou celui qui se montre sous sa figure. — Eh bien donc, grand roi, parle.

« Il arriva un jour, seigneur, que je me rendis à l'endroit où se trouvait Pûraṇa Kassapa, et que quand j'y fus arrivé, après avoir échangé avec lui les compliments de la bienveillance et de la civilité, je m'assis de côté, et une fois assis, je m'adressai ainsi à Pûraṇa Kassapa[1]: Comme on voit, seigneur Kassapa, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple l'art de monter les éléphants, [etc. comme ci-dessus jusqu'à] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres encore analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu, qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur donner les moyens de présenter aux Samaṇas et aux Brâhmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but; ainsi, seigneur Kassapa, est-il donc possible qu'on leur annonce dès ce monde-ci un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de leur conduite? Cela dit, seigneur, Pûraṇa Kassapa me parla ainsi: Pour celui qui agit, grand roi, comme pour celui qui fait agir, qui brise ou qui fait briser, qui cuit ou qui fait cuire, qui fait pleurer, qui tourmente, qui répand ou qui fait répandre, qui tue ou qui fait tuer, qui commet un vol, qui coupe par la moitié ou qui enlève un morceau, qui s'impose dans la maison [d'un autre][2], qui barre le chemin à quelqu'un, qui a commerce avec la femme d'un autre, qui dit des mensonges, pour l'agent de ces diverses actions il n'y a pas de péché qui soit fait par lui. L'homme qui se servant du Tchakra dont le cercle est une lame tranchante, ne ferait qu'un tas, qu'un rebut de chair de tous les êtres vivants qui sont sur cette terre, n'exécuterait pas une chose dont le péché serait la conséquence, une chose de laquelle lui accroîtrait le péché. Quand même il parcourrait la rive droite de la Gangâ, tuant ou faisant tuer, coupant ou faisant couper, cuisant ou faisant cuire, ce ne serait pas une chose dont le péché serait la conséquence, une chose de laquelle lui accroîtrait le péché. Maintenant, quand même il parcourrait la rive septentrionale de la Gangâ, donnant des aumônes ou en faisant donner, célébrant des sacrifices, ce ne serait pas là une chose dont la vertu serait la conséquence, une chose de laquelle lui accroîtrait la vertu. Dans l'aumône, dans l'empire qu'on exerce sur soi-même, dans la retenue, dans la véracité[3], il n'y a pas de vertu, il n'y a pas accroissement du

---

[1] Ce Religieux est certainement celui qui est cité dans les livres du Népal sous le nom de *Pûraṇa Kâçyapa* (*Introd. à l'hist. du Buddh.* t. I, p. 162). Son titre de *Kaçyapa*, « le Kaçyapide », prouve qu'il appartenait à la race de Kaçyapa.

[2] Le texte a *êkâgârikam karôti*, expression qui est encore obscure pour moi.

[3] Le texte se sert du substantif *sachchavâdiyêna*, qui doit être un nom abstrait dérivé de *sachchavâdi*, « véridique ».

vertu. Voilà de quelle manière, seigneur, Pûraṇa Kassapa interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a donné une réponse vaine. De même que celui auquel on demanderait ce que c'est qu'une mangue, et qui répondrait : C'est le fruit de la citrouille ; ou que celui auquel on demanderait ce que c'est que le fruit de la citrouille, et qui répondrait : C'est une mangue ; ainsi, seigneur, Pûraṇa Kassapa interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a donné une réponse vaine. Alors, seigneur, cette réflexion me vint à l'esprit : Comment se pourrait-il qu'un prince comme moi songeât à dégrader un Samaṇa ou un Brâhmaṇa [f. 14 b] habitant mes états[1] ? Je n'approuvai, seigneur, pas plus que je ne censurai le discours de Pûraṇa Kassapa. Ne l'approuvant ni ne le censurant, mais non satisfait, ne prononçant aucune parole de mécontentement, reprimant même toute parole ainsi que toute expression de colère, je me levai de mon siége et je partis.

Il arriva un jour, seigneur, que je me rendis à l'endroit où se trouvait Makkhali Gôsâla[2], et que quand j'y fus arrivé, après avoir échangé avec lui les compliments de la bienveillance et de la civilité, je m'assis de côté ; et une fois assis, je m'adressai ainsi à Makkhali Gôsâla : Comme on voit, seigneur Gôsâla, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple l'art de monter les éléphants, [etc. comme ci-dessus jusqu'à] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu, qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur donner le moyen de présenter aux Samaṇas et aux Brâhmaṇas une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur dont le ciel est le but, ainsi, seigneur Gôsâla, est-il donc possible qu'on leur annonce dès ce monde-ci un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de leur conduite ? Cela dit, seigneur, Makkhali Gôsâla me parla ainsi : Il n'y a pas, grand roi, de cause, il n'y a pas de raison à l'imperfection des êtres ; les êtres sont imparfaits sans cause ni raison. Il n'y a pas de cause, il n'y a pas de raison à la pureté des êtres ; les êtres sont purs sans cause ni raison. Il n'y a pas d'action de notre part, il n'y a pas d'action de la part des autres, il n'y a pas d'action de l'homme[3]. Il n'y a ni force, ni

---

[1] Voici le texte où paraît une expression qui est déjà connue par un des édits de Piyadasi : *Katham hi nâma mâdisô samaṇaṃ vâ brâhmaṇaṃ vâ vijitê vasantaṃ apasâdêtabbaṃ maññêyya.* Le mot *vijita* est certainement le *vijitamhi* de l'inscription de Girnar. (*Journ. of the roy. Asiat. Soc.* t. XII, p. 165 et 166.)

[2] Cet ascète est le même que celui qui est cité sous le nom de *Maskarin fils de Gôçâli* dans les livres du Népal. (*Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 162.) La première fois que ce nom paraît au commencement de notre *Sutta*, il est écrit *Gôsâliyô* ; mais c'est une faute de copiste pour *Gôsâlô* ; cette faute ne se représente d'ailleurs plus dans le *Sutta*.

[3] S'il fallait avoir une confiance entière dans la leçon du manuscrit unique que j'ai sous les yeux, nous trouverions ici une trace curieuse du dialecte Mâgadhî ; voici le texte même : *Natthi attakârê natthi parakârê natthi purisakârê natthi balaṃ.* En coupant les mots comme je viens de le faire, tous les sujets de cette phrase, sauf le dernier, sont des nominatifs en *ê* ; mais, d'un autre côté, on remarquera que la négation du verbe *natthi* est écrite avec un *ṭ* cérébral, ce qui semble prouver que le copiste, ne comprenant rien à ce qu'il transcrivait, a cru devoir lire

énergie, ni grandeur humaine, ni triomphe humain ; tous les êtres, toutes les créatures vivantes, toutes les existences, toutes les vies, malgré elles, privées de force, d'énergie, destinées à une existence à laquelle elles vont inévitablement s'unir, éprouvent de la douleur ou du plaisir dans les six voies distinctes. Or il y a quatorze cent mille cent soixante-six matrices principales, cent cinq agents, cent cinq actes, trois actions et demi-actions, des situations dans le sein d'une mère ainsi qu'il y a de Kappas (Kalpas) d'accroissement et de moyens Kappas, six genres de noblesse, huit degrés pour l'homme, quarante-neuf fois cent espèces de moyens d'existence, quarante-neuf fois cent espèces de mendiants, quarante-neuf fois cent espèces d'êtres habitant parmi les Nâgas, vingt fois cent espèces d'êtres de la race des Indras, trente fois cent enfers, trente-six êtres dont l'élément est la passion, sept embryons doués de conscience, sept embryons privés de conscience, sept embryons d'ascètes *Nigaṇṭha* (Nirgrantha), sept de Dêvas, sept d'hommes, sept de Pisâtchas, sept d'Asuras, sept cents êtres cruels, sept cent sept chutes, sept cent sept songes ; il y a enfin quatre-vingt-quatre fois cent mille Mahâkappas que les ignorants et les sages parcourent, à travers lesquels ils transmigrent pour mettre un jour un terme à leurs douleurs. Il n'y a pas lieu dans ce cas de dire : Voici la moralité, voici les pratiques saintes, voici les austérités, voici la conduite religieuse au moyen desquelles je conduirai à la maturité l'action non encore mûre, et anéantirai en la consumant l'action parvenue à sa maturité. En effet, il n'y a ici-bas ni mesure ni chose mesurée, ni plaisir ni douleur, ni terme fixe, ni révolution du monde indéfinie ; il n'y a ni diminution ni augmentation, il n'y a ni supériorité ni infériorité. De même qu'une corde roulée en peloton, qui est jetée, se brise au moment même où on la déroule, ainsi les ignorants et les sages, après avoir achevé leur course, après avoir transmigré, trouveront un jour le terme de leurs douleurs. Voilà de quelle manière, seigneur, Makkhali Gôsala interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a expliqué l'accomplissement définitif de la transmigration. De même que celui auquel on demanderait ce que c'est qu'une mangue, et qui répondrait : C'est le fruit de la citrouille, ou que celui

---

en un seul mot et comme un instrumental *âdéya*, leçon qui ne donne aucun sens. Il est bien vrai qu'en Mâgadhî la négation na s'écrit ṇa, et qu'on peut la retrouver ici ; mais les copistes n'observent pas régulièrement cette orthographe et mettant partout ailleurs na, je doute que ṇa soit ici la négation.

[1] Tout ce morceau, depuis les mots « il y a quatorze cent mille cent soixante-six matrices principales » est très-difficile, et je crois que le manuscrit est altéré en plus d'un endroit. On voit bien que cette énumération exprime le système propre à Makkhali Gôsâla touchant la transmigration ; mais plusieurs termes sont obscurs, et rien ne donne la raison des nombres choisis. Je vais indiquer les passages du texte que je n'ai pu traduire sans y apporter quelques changements. Le lecteur compétent voudra bien se rappeler que je n'ai qu'un manuscrit à ma disposition. Au commencement mon manuscrit porte [illegible] [illegible] ; je n'ai pu rien faire du ni qui suit *ṭhâna*, et je n'en ai pas tenu compte. Au lieu de *âjîva*, où je vois moyens d'existence, était-ce par opposition à la profession de mendiant qui suit, le texte lit *ajîva* ce qui signifierait « absence de vie, êtres sans vie. » À partir des mots « sept embryons doués de conscience » jusqu'à « sept cent sept songes » il faut peut-être ajouter le mot *sata*, qui ne se trouverait, selon cette supposition, exprimé qu'après le dernier terme. Au lieu de [illegible] dont je ne puis rien faire je lis [illegible], à cause du contexte. C'est conjecturalement que je traduis [illegible] par « sept cents êtres cruels. »

auquel on demanderait ce que c'est que le fruit de la citrouille, et qui répondrait : C'est une mangue ; ainsi, seigneur, Makkhali Gôsâla interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines] m'a expliqué l'accomplissement définitif de la transmigration. Alors, seigneur, cette réflexion me vint à l'esprit [etc. comme ci-dessus jusqu'à] je me levai de mon siége et je partis.

Il arriva un jour, seigneur, que je me rendis à l'endroit où se trouvait Adjita Kêsakambali, et que quand j'y fus arrivé, après avoir échangé avec lui les compliments de la bienveillance et de la civilité, je m'assis de côté, et une fois assis, je m'adressai ainsi à Adjita Kêsakambali[1] : Comme on voit, seigneur Adjita, les divers états où s'exercent des industries distinctes [f. 15 a], comme par exemple l'art de monter les éléphants [etc. comme ci-dessus jusqu'à] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres analogues, ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu, qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur donner le moyen de présenter aux Samaṇas et aux Brâhmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but ; ainsi, seigneur Adjita, est-il donc possible qu'on leur annonce dès ce monde-ci un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de leur conduite ? Cela dit, seigneur, Adjita Kêsakambali me parla ainsi : Il n'y a, grand roi, ni aumône, ni sacrifice, ni offrande jetée dans le feu ; il n'y a pas de résultat, de fruit des bonnes ou des mauvaises actions ; ce monde-ci n'existe pas, le monde futur n'existe pas davantage ; il n'y a ni mère, ni père ; il n'y a pas d'êtres qui soient le produit d'une naissance surnaturelle ; il n'y a pas en ce monde de Samaṇas ni de Brâhmanes arrivés parfaitement à leur but complet, qui après avoir reconnu d'eux-mêmes, après avoir vu face à face ce monde-ci et l'autre monde, les pénètrent entièrement. Quand l'homme composé des quatre grands éléments a fait son temps, la terre retournant se rend dans la masse de la terre, l'eau retournant se rend dans la masse de l'eau, le feu retournant se rend dans la masse du feu, le vent retournant se rend dans la masse du vent, les organes des sens remontent dans l'éther ; quatre hommes avec la bière, ce qui fait cinq, s'en vont emportant le mort, aussi loin que l'ordonnent les stances sur le brûlement des cadavres ; les os deviennent d'un blanc sale, les offrandes des vivants périssent dans les cendres du bûcher ; ce qu'il leur a été enjoint de donner, c'est-à-dire leur aumône, est pour eux une chose vaine, un mensonge, une déception. Ceux qui soutiennent l'opinion qu'il existe quelque chose, ignorants et sages, se décomposent, sont anéantis après la séparation du corps ; ils n'existent plus après la mort. Voilà de quelle manière, seigneur, Adjita Kêsakambali interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines] m'a expliqué l'opinion de la dissolution. De même que celui auquel on demanderait ce que c'est qu'une mangue, et qui répondrait : C'est le fruit de la citrouille, ou que celui

---

[1] Cet ascète est celui qui est nommé dans les livres du Népal *Adjita Kêçakambala* (*Introd. à l'hist. du Buddh.* t. I, p. 162.) L'orthographe de notre Sutta ne diffère de celle du sanscrit que par l'addition du suffixe *in* : « celui qui a une couverture faite « de [seuls] cheveux. »

auquel on demanderait ce que c'est que le fruit de la citrouille et qui répondrait, C'est une mangue; ainsi, seigneur, Adjita Kêsakambali interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines] m'a expliqué l'opinion de la dissolution. Alors, seigneur, cette réflexion me vint à l'esprit : [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] je me levai de mon siége et je partis.

« Il arriva un jour, seigneur, que je me rendis à l'endroit où se trouvait Pakudha Katchtchâyana[1]; et quand j'y fus arrivé, après avoir échangé avec lui les compliments de la bienveillance et de la civilité, je m'assis de côté; et une fois assis, je m'adressai ainsi à Pakudha Katchtchâyana : Comme on voit, seigneur Katchtchâyana, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple l'art de monter les éléphants [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur donner le moyen de présenter aux Samanas et aux Brâhmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but; ainsi, seigneur Katchtchâyana, est-il donc possible qu'on leur annonce, dès ce monde-ci, un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de leur conduite? Cela dit, seigneur, Pakudha Katchtchâyana me parla ainsi : Il y a sept corps d'êtres, grand roi, qui sont incréés, de l'espèce des choses incréées, qui ne sont pas fabriqués, pour lesquels il n'y a pas de fabrication, qui sont stériles, uniformes, immobiles comme des peintures[2], stables; ils ne désirent pas, ils ne se transforment pas, ils ne se font pas mutuellement obstacle; ils ne peuvent rien ni pour leur plaisir ni pour leur douleur mutuelle. Quels sont ces sept corps? C'est le corps de la terre, celui de l'eau, celui du feu, celui du vent, le plaisir, la douleur, la vie; voilà les sept corps d'êtres qui sont incréés, de l'espèce des choses incréées, qui ne sont pas fabriqués, pour lesquels il n'y a pas de fabrication, qui sont stériles, uniformes, immobiles comme des peintures, stables, qui ne désirent pas, qui ne se transforment pas, qui ne se font pas mutuellement obstacle, qui ne peuvent rien ni pour leur plaisir ni pour leur douleur mutuelle. Il n'y a ici ni meurtrier, ni instigateur de meurtre, ni être écoutant, ni être parlant, ni être connaissant, ni être instruisant. Quand un homme, avec un glaive tranchant, abat une tête, il n'y a pas là un être qui en prive un autre de la vie; c'est seulement dans l'intervalle de ces sept corps que le glaive rencontre un espace vide. Voilà de quelle manière, seigneur, Pakudha Katchtchâyana interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines] m'a expliqué la doctrine de l'un par l'autre. De même que celui auquel on demanderait ce que c'est qu'une mangue, et qui répondrait, C'est le fruit de la citrouille

---

[1] Le nom de ce Religieux est écrit dans les livres du Népal *Kakuda Kâtyâyana* (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 162), et je crois que ces derniers nous donnent l'orthographe véritable, d'abord parce que *Kakuda* a en sanscrit un sens, ce que je ne vois pas pour *Pakudha*, ensuite parce que c'est l'orthographe de *Kakuda* qu'ont transcrite les Chinois.

[2] C'est conjecturalement que je traduis ainsi le composé *êsikaṭṭhâyî*, où je prends *êsika* pour le dérivé de *isikâ*, en sanscrit *ishîkâ*, « brosse de peintre »

ou que celui auquel on demandera : ce que c'est que le fruit de la citrouille, et qui répondrait : C'est une mangue; ainsi, seigneur, Pakudha Katchtchâyana interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a expliqué la doctrine de l'un par l'autre. Alors, seigneur, cette réflexion me vint à l'esprit : [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] je me levai de mon siége et je partis [f. 15 b].

Il arriva un jour, seigneur, que je me rendis à l'endroit où se trouvait Nigaṇṭha Nâtaputta[1], et que quand j'y fus arrivé, après avoir échangé avec lui les compliments de la bienveillance et de la civilité, je m'assis de côté; et une fois assis, je m'adressai ainsi à Nigaṇṭha Nâtaputta. Comme on voit, seigneur Aggivêssâyana, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple l'art de monter les éléphants, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur fournir de quoi présenter aux Samaṇas et aux Brâhmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but; ainsi, seigneur Aggivêssâyana, est-il donc possible qu'on leur annonce, dès ce monde-ci, un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de leur conduite? Cela dit, seigneur, Nigaṇṭha Nâtaputta me parla ainsi : En ce monde, grand roi, le mendiant Nigaṇṭha est retenu par le frein des quatre abstentions réunies. Et comment, grand roi, le mendiant Nigaṇṭha est-il retenu par le frein des quatre abstentions réunies? En ce monde, grand roi, le mendiant Nigaṇṭha est entièrement retenu par le lien qui enchaîne; il est enveloppé par tous les liens, enlacé par tous les liens, resserré par tous les liens : voilà de quelle manière, grand roi, le mendiant Nigaṇṭha est retenu par le frein des quatre abstentions réunies. Et parce qu'il est ainsi retenu, grand roi, il est nommé *Nigaṇṭha*, c'est-à-dire libre de toute chaîne, pour qui toute chaîne est détruite, qui a secoué toutes les chaînes[2]. Voilà de quelle manière, seigneur, Nigaṇṭha Nâtaputta

---

[1] Cet ascète est celui qui est nommé dans les livres du Népal *Nirgrantha fils de Djñâti*. (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 162.) J'ignore pourquoi le pâli supprime l'i de *Djñâti* : serait-ce que le primitif véritable serait *Djñâtri*, et que le *Djñâti* du Nord en serait un *prâkritisme* correspondant à celui du Sud *nâta*, comme *pitâ* correspond à *pitri*? Le surnom qu'on lui donne, *Aggivêssâyana*, prouve qu'il descendait de la famille d'*Agnivêçya*, dont les Buddhistes du Nord connaissent aussi un membre. (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 457, note 1.)

[2] La contradiction qui existe entre le nom de *Nigaṇṭha*, en sanscrit *Nirgrantha*, « qui est affranchi de « toute chaîne », et la définition qu'on donne le philosophe, s'explique par un jeu de mots qui roule sur le sens de *grantha*. On nomme en effet le Religieux *Nigaṇṭha*, parce qu'il n'a plus aucun attachement pour quoi que ce soit au monde; aucun lien ne le retient donc plus. Mais quand la définition dit qu'il est enlacé dans tous les liens, cela signifie qu'il obéit si complétement aux règles d'une rigoureuse abstention, qu'il semble que tous ses mouvements soient enchaînés dans des liens qui le retiennent captif. Au reste, les mots qui terminent la définition de *Nigaṇṭha* sont obscurs, et il est probable que le manuscrit est altéré en cet endroit. Voici le texte même que je traduis par conjecture : *Ayam vuttchati mahâra* (l. *mahârâdja*) *nigaṇṭhô gantattô* (l. *gatattô*) *yatattô tchhitattô tchâ*. On sait que dans l'écriture singhalaise le *t* et l'*n* sont si peu distincts qu'on n'est jamais sûr de lire exactement un mot où figurent ces lettres; ainsi on peut lire également *natta* et [illegible]

interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a répondu par le frein des quatre abstentions réunies. De même que celui auquel on demanderait ce que c'est qu'une mangue, et qui répondrait: C'est le fruit de la citrouille; ou que celui auquel on demanderait ce que c'est que le fruit de la citrouille, et qui répondrait: C'est une mangue; ainsi, seigneur, Nigaṇṭha Nâtaputta interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a répondu par le frein des quatre abstentions réunies. Alors, seigneur, cette réflexion me vint à l'esprit: [etc. comme ci-dessus, jusqu'à:] je me levai de mon siége et je partis.

« Il arriva un jour, seigneur, que je me rendis à l'endroit où se trouvait Sañdjaya, fils de Bêlaṭṭhi[1], et que quand j'y fus arrivé, après avoir échangé avec lui les compliments de la bienveillance et de la civilité, je m'assis de côté; et une fois assis, je m'adressai en ces termes à Sañdjaya, fils de Bêlaṭṭhi: Comme on voit, seigneur Sañdjaya, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple l'art de monter les éléphants, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à:] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur fournir le moyen de présenter aux Samaṇas et aux Brahmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but; ainsi, seigneur Sañdjaya, est-il donc possible qu'on leur annonce, dès ce monde-ci, un tel résultat comme prévu et comme le fruit général de leur conduite? Cela dit, seigneur, Sañdjaya, fils de Bêlaṭṭhi, me parla ainsi: Si tu me demandais: L'autre monde existe-t-il? et si j'étais d'opinion que l'autre monde existe, je te répondrais ainsi: Oui, l'autre monde existe; mais mon opinion est: non; il n'est pas ainsi; mon opinion est encore: non, il n'est pas autrement; elle est encore: il n'est pas n'étant pas ainsi; elle est encore: il n'est pas vrai que cela ne soit pas n'étant pas ainsi. Donc l'autre monde existe, l'autre monde n'existe pas, l'autre monde existe et n'existe pas; on ne peut pas dire que l'autre monde n'est pas existant, ni qu'il n'est pas non existant. Il y a des êtres qui sont le produit d'une naissance surnaturelle; il n'y a pas d'êtres qui soient le produit d'une naissance surnaturelle; il y a des êtres et il n'y a pas d'êtres produits d'une naissance surnaturelle; on ne peut pas dire que des êtres de cette sorte ne sont pas existants, ni qu'ils ne sont pas non existants. Le fruit, le résultat des bonnes comme des mauvaises actions existe; le fruit, le résultat des bonnes comme des mauvaises actions n'existe pas; le fruit, le résultat des bonnes comme des mauvaises

---

saté et maté. J'ai adopté la dernière leçon à cause de l'ensemble du discours. J'ai omis [illegible], dont je n'ai pu rien faire; serait-ce le commencement de [illegible]?

[1] Cet ascète est celui dont le nom est écrit dans les livres du Népal *Sañdjayin fils de Vâiraṭṭî* (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. [illegible]). La première fois que ce nom paraît dans notre *Sutta*, il est écrit *Bêlaṭṭha*, ce qui est une faute que le copiste corrige lui-même plus tard. D'après son nom, ce Sañdjaya ou Sañdjayin était fils d'une femme du pays de Virâṭa; dans *Bêlaṭṭhi* pour *Vâiraṭṭi* le ṭ est doublé probablement afin de compenser l'abrégement de la voyelle du primitif *Virâṭa*.

actions existe et n'existe pas; on ne peut pas dire que le fruit, le résultat des bonnes comme des mauvaises actions n'est pas existant, ni qu'il n'est pas non existant. Le Tathâgata existe après la mort, le Tathâgata n'existe pas après la mort, le Tathâgata existe et n'existe pas après la mort, le Tathâgata n'est pas plus existant qu'il n'est non existant après la mort. Si tu m'adressais une question sur chacune de ces thèses, et si j'étais d'opinion que le Tathâgata n'est pas plus existant qu'il n'est non existant après la mort, c'est dans ce sens que je te répondrais. C'est ainsi que mon opinion est : non, il n'est pas ainsi; non, il n'est pas autrement; il n'est pas n'étant pas ainsi; il n'est pas vrai que cela ne soit pas n'étant pas ainsi. Voilà de quelle manière, seigneur, [f. 16 a] Sañdjaya, fils de Bêlatthi, interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a répondu par une doctrine de perplexité. De même que celui auquel on demanderait ce que c'est qu'une mangue, et qui répondrait : C'est le fruit de la citrouille, ou que celui auquel on demanderait ce que c'est que le fruit de la citrouille, et qui répondrait : C'est une mangue; ainsi, seigneur, Sañdjaya, fils de Belaṭṭhi, interrogé par moi sur le résultat général et prévu [des actions humaines], m'a répondu par une doctrine de perplexité. Alors, seigneur, cette réflexion me vint à l'esprit : Celui-là est bien le plus ignorant, le plus insensé de tous les Samanas et de tous les Brâhmanes. Comment se fait-il qu'interrogé sur le résultat général et prévu [des actions humaines], il aille m'exposer une doctrine de perplexité? Alors cette réflexion me vint encore à l'esprit : [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] je me levai de mon siége et je partis.

« Et maintenant, seigneur, j'adresse la même question à Bhagavat. Comme on voit, seigneur, les divers états où s'exercent des industries distinctes, comme par exemple l'art de monter les éléphants [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] comme on voit, dis-je, ces divers états et tant d'autres analogues à ceux-là donner dès ce monde-ci à ceux qui les exercent un résultat prévu qui est de les nourrir, de les rendre heureux et de les satisfaire eux-mêmes, de rendre également heureux et de satisfaire leurs pères et mères, leurs enfants et leurs femmes, leurs amis et leurs conseillers, de leur fournir le moyen de présenter aux Samanas et aux Brâhmanes une offrande dont l'objet est au-dessus [de ce monde], qui a pour objet le ciel, dont le résultat doit être le bonheur, dont le ciel est le but; ainsi, seigneur, est-il donc possible qu'on leur annonce, dès ce monde-ci, un tel résultat comme prévu et comme le résultat de leur conduite? — Cela est possible, grand roi, [répondit Bhagavat]. C'est pourquoi, grand roi, je t'interrogerai à mon tour; tu répondras à ma question comme il te plaira.

« Que penses-tu de ceci, grand roi? Supposons que tu aies ici un homme, ton esclave, ton serviteur, qui se tienne debout devant toi, qui se prosterne derrière toi, qui réponde toujours : Que faut-il faire? qui agisse pour t'être agréable, qui ait un doux parler, dont les regards soient toujours fixés sur ton visage, et que cette réflexion lui vienne à l'esprit : C'est certainement une chose surprenante, c'est une chose merveilleuse que la voie des vertus, que la récompense des vertus. Voilà le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, qui est un homme, et moi qui suis un homme aussi. Ce roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, est entouré, est en possession des cinq objets des désirs; le Dêva

(Indra), je crois, veille à sa défense; et moi je suis son esclave, son serviteur, qui me tiens debout devant lui, qui me prosterne derrière lui, qui réponds toujours: Que faut-il faire? qui agis pour lui être agréable, qui ai un doux parler, dont les regards sont toujours fixés sur son visage. Ah! puissé-je accomplir les actes de vertu qu'il a faits! Pourquoi ayant rasé ma chevelure et ma barbe, ayant revêtu des habits de couleur jaune, ne sortirais-je pas de la maison pour entrer dans la vie religieuse? Que cet homme dans un autre temps, après avoir rasé sa chevelure et sa barbe, et revêtu des habits de couleur jaune, sorte de la maison pour entrer dans la vie religieuse; qu'une fois devenu mendiant, il vive retenu en son corps, retenu en son langage, retenu en ses pensées, se conformant pour sa nourriture et ses vêtements à la volonté des autres, se plaisant dans la solitude. Que tes gens alors t'annoncent ceci: Apprends, ô Dêva (ô roi), que cet homme qui était ton esclave, ton serviteur, qui se tenait debout devant toi, qui se prosternait derrière toi, qui répondait toujours: Que faut-il faire? qui agissait pour t'être agréable, qui avait un doux parler, dont les regards étaient toujours fixés sur ton visage; que cet homme, après avoir rasé sa chevelure et sa barbe, après avoir revêtu des habits de couleur jaune, est sorti de la maison pour entrer dans la vie religieuse, et qu'une fois devenu mendiant, il vit retenu en son corps, retenu en son langage, retenu en ses pensées, se conformant pour sa nourriture et ses vêtements à la volonté des autres, se plaisant dans la solitude. Est-ce que tu dirais alors: Qu'il vienne cet homme qui est à moi; qu'il redevienne de nouveau mon esclave, mon serviteur, se tenant debout devant moi, se prosternant derrière moi, répondant toujours: Que faut-il faire? agissant pour m'être agréable, ayant un doux parler, tenant ses regards toujours fixés sur mon visage? — Non certainement, seigneur [f. 16 b]; bien au contraire, je le saluerais moi-même, je me lèverais à son approche, je l'inviterais à prendre un siége, je l'engagerais à recevoir des vêtements, une portion de nourriture, un lit et un siége, des médicaments pour les maladies et d'autres ustensiles nécessaires; j'établirais pour lui une garde, une défense et une protection conforme à la loi. — Comment comprends-tu cela, grand roi? Si les choses sont ainsi, existe-t-il un résultat général et prévu [des actions humaines], ou bien n'en existe-t-il pas? — Certainement, seigneur, puisque les choses sont ainsi, il existe un résultat général et prévu [des actions humaines]. — Voilà donc, grand roi, la première chose que je t'ai apprise, savoir qu'il existe dès ce monde même un résultat général et prévu [des actions humaines]. — Mais est-il donc possible, seigneur, de montrer qu'il existe dès ce monde même encore un autre résultat général et prévu [des actions humaines]? — Cela est possible, grand roi. C'est pourquoi, grand roi, je vais t'adresser là-dessus une question; tu y feras la réponse qu'il te plaira.

« Comment comprends-tu ceci, grand roi? Supposons que tu aies ici un homme laboureur et maître de maison, chargé de faire rentrer les revenus, d'augmenter la masse de tes biens. Que cette réflexion lui vienne à l'esprit: C'est certainement une chose surprenante, c'est une chose merveilleuse que la voie des vertus, que la récompense des vertus. Voilà le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, qui est un homme, et moi qui suis un homme aussi. Ce roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, est entouré, est

en possession des cinq objets des désirs, le Dêva (Indra), je crois, veille à sa défense; et moi je suis son laboureur et son maître de maison, chargé de faire rentrer ses revenus, d'augmenter la masse de ses biens. Ah! puissé-je accomplir les actes de vertu qu'il a faits! (etc. comme ci-dessus, jusqu'à:) Que cet homme, dans un autre temps, après avoir abandonné une masse, soit petite, soit grande, de jouissances, un entourage, soit petit, soit grand, de parents, après avoir rasé sa chevelure et sa barbe, et revêtu des habits de couleur jaune, sorte de la maison pour entrer dans la vie religieuse. Qu'une fois devenu mendiant, il vive retenu en son corps, retenu en son langage, retenu en ses pensées, se conformant pour sa nourriture et ses vêtements à la volonté des autres, se plaisant dans la solitude. Que tes gens alors t'annoncent ceci: Apprends, ô Dêva (ô roi), que cet homme qui était ton laboureur et ton maître de maison, chargé de faire rentrer tes revenus, d'augmenter la masse de tes biens, que cet homme après avoir rasé sa chevelure et sa barbe, après avoir revêtu des habits de couleur jaune, est sorti de la maison pour entrer dans la vie religieuse, et qu'une fois devenu mendiant, il vit retenu en son corps, retenu en son langage, retenu en ses pensées, se conformant pour sa nourriture et ses vêtements à la volonté des autres, se plaisant dans la solitude. Est-ce que tu dirais alors: Qu'il vienne cet homme qui est à moi, qu'il redevienne mon laboureur, mon maître de maison, chargé de faire rentrer mes revenus, d'augmenter la masse de mes biens? — Non certainement, seigneur; bien au contraire, je le saluerais moi-même, je me lèverais à son approche, je l'inviterais à prendre un siége, je l'engagerais à recevoir des vêtements, une portion de nourriture, un lit et un siége, des médicaments pour les maladies et d'autres ustensiles nécessaires; j'établirais pour lui une garde, une défense, une protection conforme à la loi. — Comment comprends-tu cela, grand roi? Si les choses sont ainsi, existe-t-il un résultat général et prévu [des actions humaines]? — Certainement, seigneur, puisque les choses sont ainsi, il existe un résultat général et prévu [des actions humaines]. — Voilà donc, grand roi, la chose que je t'ai apprise, savoir qu'il existe dès ce monde même un second résultat général et prévu [des actions humaines]. — Mais est-il donc possible, seigneur, de montrer qu'il existe dès ce monde même encore un autre résultat général et prévu des actions humaines, un résultat plus éminent, plus précieux que ces résultats généraux et prévus dont il a été parlé tout à l'heure? — Cela est possible, grand roi. C'est pourquoi écoute, grand roi, et fixe bien dans ton esprit [ce que je dirai]; je vais parler. — Oui, seigneur, répondit à Bhagavat le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhi [f. 17 a]. Bhagavat parla ainsi:

« Ici, grand roi, le Tathâgata naît dans le monde, le Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha, doué de science et de conduite, bien venu, connaissant le monde, sans supérieur, domptant l'homme comme un jeune taureau, précepteur des Dêvas et des hommes, Buddha bienheureux. Ayant reconnu par lui-même, ayant vu face à face[1] ce monde avec les Dêvas, les Mâras, les Brahmâs, ainsi que les créatures, y

---

[1] L'expression dont se sert le texte est *sayañ abhiññâ sachchhikatvâ*, laquelle répond à l'expression également consacrée dans les livres du Népal *svayam abhidjñâya sâkshâtkṛitvâ*. Dans les passages où elle se rencontre, *abhiññâ* y est écrit de cette manière au lieu d'*abhiññâya*, qui serait seul régulier. Le

compris les Samaṇas et les Brâhmanes, les Dêvas et les hommes, il le pénètre complètement; il enseigne la loi qui est fortunée au commencement, au milieu et à la fin; il l'enseigne entière, complète, achevée, avec son sens et ses caractères; il expose les règles de la conduite religieuse. Cette loi est entendue par le maître de maison, ou par le fils du maître de maison, ou par un homme inférieur né dans une famille quelconque.[1] L'un de ces hommes ayant entendu cette loi, éprouve des sentiments de foi pour le Tathâgata. Doué de ces sentiments de foi, il se répète plusieurs fois à lui-même : C'est un chemin plein d'obstacles[2] que le séjour de la maison; au contraire, c'est la route royale, c'est l'espace même que l'état de Religieux. Ce n'est pas chose facile pour celui qui habite dans une maison que de pratiquer les devoirs de la vie religieuse d'une manière absolument parfaite, absolument accomplie, entièrement pure.[3] Pourquoi donc, après avoir rasé mes cheveux et ma barbe, et revêtu des habits de couleur jaune, ne sortirais-je pas de la maison pour entrer dans la vie religieuse? Puis, dans un autre temps, cet homme ayant abandonné soit une petite, soit une grande masse de jouissances, ayant abandonné soit un petit, soit un grand entourage de parents, ayant rasé ses cheveux et sa barbe, et revêtu des habits de couleur jaune, sort de la maison pour entrer dans la vie religieuse. Une fois devenu Religieux, il passe sa vie retenu par les défenses que renferme le *Pâtimôkkha*. En possession du domaine des bonnes pratiques, voyant du danger dans la moindre des choses qu'on doit éviter, il s'instruit, après les avoir reçus, dans les préceptes de la morale; soutenant sa vie par des moyens parfaitement purs, plein de moralité, tenant fermée la porte de ses sens, doué de souvenir et de conscience, satisfait de tout ce qui se présente,[4] tel est le Religieux doué de moralité.

« Et comment, grand roi, le Religieux est-il doué de moralité? Ici-bas, grand roi, le Religieux ayant renoncé à ôter la vie à rien de ce qui a vie, a de l'aversion pour toute idée de meurtre. Il dépose le bâton, il dépose le glaive; il est plein de modestie et de pitié; il est compatissant et bon pour toute vie et toute créature.[5] Quand le Religieux

---

constance de cette suppression de la syllabe finale *ya* prouve que cette licence est autorisée, au moins pour les participes adverbiaux en *ya*; et, dans le fait, Clough la signale au commencement de sa Grammaire pâlie, en l'attribuant au besoin de faciliter la prononciation; l'exemple qu'il cite est *paṭisaṅkhâ* pour *paṭisaṅkhâya*, « ayant réfléchi. » (Clough, *Pali Gramm.* p. 16.)

[1] Le texte dit : *aññatarasmiṃ vâ kulê patchtchâdjâtô*; je traduis le dernier mot dans le sens du sanskrit *paçtchâdjâta* « homme de basse caste. »

[2] Je lis *sambâdhô*, au lieu de *sabâdhô* que donne le texte.

[3] Le texte du *Subha sutta* donne *saṅkhalikhitaṃ*, ce qui rappelle le nom des deux législateurs brahmaniques *Śaṅkha* et *Likhita*. (Stenzler, *Indische Studien*, t. I, p. 240.) Mais telle ne doit pas être la véritable leçon; car outre que ces deux législateurs ne paraissent avoir rien à faire ici, si on les avait cités comme ayant quelque rapport avec la conduite religieuse, *brahmatchariyaṃ*, leur nom serait employé en manière d'adjectif avec une forme quelconque de dérivation. D'ailleurs ce même morceau, à la place où il se présente dans le *Sâmañña phala sutta*, p. 27 a de mon manuscrit, donne cette autre leçon : *saṅkhalitaṃ* au lieu de *saṅkhalikhitaṃ*. Je suppose que *saṅkhalita* y est du sanscrit *çrĭñkhala*, « lien. »

[4] Les phrases renfermées entre deux étoiles appartiennent au *Subha sutta*, ainsi que je l'ai dit en commençant, ci-dessus, p. 448.

[5] A partir de cette phrase jusqu'au paragraphe qui finit par les mots Kshattriyas (p. 471), le texte de ce *Sutta* ne fait guère que reproduire celui du *Brahma djâla sutta*. (*Dîgha nikâya*, f. 1 à fin. jusqu'à f. 4 a.)

ayant renoncé à ôter la vie à rien de ce qui a vie, a de l'aversion pour toute idée de meurtre; qu'il ne se sert ni du bâton ni du glaive; qu'il est doué de modestie et de pitié, qu'il est compatissant et bon pour toute vie et toute créature : cela même lui est compté comme vertu.

« Ayant renoncé à prendre ce qu'on ne lui donne pas, il a de l'aversion pour toute idée de vol; recevant à titre de don tout ce qu'on lui donne, désirant ce qu'on lui donne, il vit avec un cœur aussi purifié. Quand le Religieux a ce mérite [le texte répète mot pour mot la phrase précédente], cela même lui est compté comme vertu.

« Ayant renoncé à l'incontinence, il est chaste, il a de l'aversion pour le lien grossier de l'union des sexes, cela même lui est compté comme vertu.

« Ayant renoncé au mensonge, il a de l'aversion pour toute parole menteuse, il dit la vérité, il est tout à la vérité, il est sûr, digne de confiance, ennemi de la fausseté dans ses rapports avec les hommes, cela même lui est compté comme vertu.

« Ayant renoncé à tout langage médisant, il a de l'aversion pour la médisance. Il ne va pas répéter ce qu'il a entendu ici pour brouiller ceux-là, ou ce qu'il a entendu là-bas pour brouiller ceux-ci; il réconcilie ceux qui sont divisés, il ne sépare pas ceux qui sont unis, il se plaît dans la conciliation, il l'aime, il est passionné pour elle, il tient un langage capable de la produire, cela même lui est compté comme vertu.

« Ayant renoncé à tout langage grossier, il a de l'aversion pour un tel langage. Tout langage doux, agréable aux oreilles, affectueux, allant au cœur, poli[1], aimé de beaucoup de gens, gracieux pour beaucoup de gens, c'est ce langage qu'il emploie, cela même lui est compté comme vertu.

« Ayant renoncé aux discours frivoles, il éprouve de l'aversion pour tout langage de ce genre. Parlant à propos, d'après ce qui est, d'une manière sensée, selon la loi, selon la discipline, il tient un langage plein de choses, un langage qui, selon l'occasion, se cache sous des figures, qui a une mesure convenable et qui a un objet. Cela même lui est compté comme vertu.

« Il a de l'aversion pour détruire quoi que ce soit de la collection des graines ou de celle des créatures. Il ne prend qu'un repas; il s'abstient [de manger] la nuit; il n'aime pas à manger hors de saison; il n'aime pas à voir les danses, les chants, les concerts, les représentations dramatiques.

« Il a de l'aversion pour les actes qui consistent à se couvrir, à se parer et à s'orner de guirlandes, de parfums, de substances onctueuses. Il n'aime pas un lit élevé ni un grand lit. Il a de l'aversion pour recevoir de l'or ou de l'argent, du grain qui n'est pas encore mûr, [f. 17 b] de la viande crue, une femme ou une jeune fille, un esclave de l'un ou de l'autre sexe, un bouc, un bélier, un coq, un porc, un éléphant, un bœuf, un cheval, une jument. Il a de l'aversion pour recevoir un champ cultivé ou une propriété. Il n'aime pas à remplir les commissions inférieures dont on charge un messager. Il a de l'aversion pour le négoce. Il a de l'aversion pour frauder sur les poids et sur les mesures de capa-

---

[1] Le texte se sert du mot pôri, que je prends pour un dérivé de pura, et qui doit signifier « qui appartient aux villes, langage des villes. »

uité et de longueur. Il éprouve de l'aversion à pratiquer les voies tortueuses, la fraude, la ruse et les actions blâmables. Il n'aime pas à trancher, à frapper, à serrer dans des liens, à gratter, à couper, à faire des actes de violence[1].

« Quand le Religieux, jeune Brâhmane, n'aime pas à trancher, à frapper, à serrer dans des liens, à gratter, à couper, à faire des actes de violence, cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samanas ou Brâhmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, s'occupent à détruire quelque chose de ce qui appartient à la collection des germes ou à celle des êtres, par exemple un germe de racine, un germe de tige, un germe de rejeton, un germe de tête, un germe de graine, ce qui forme la cinquième espèce de germe; lui au contraire il a de l'aversion pour détruire ainsi quelque chose de ce qui appartient à la collection des germes ou à celle des êtres, cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samanas ou Brâhmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, s'appliquent à jouir de la présence des choses qui suivent, par exemple de la présence d'aliments, de celle de boissons, de vêtements, de chars, de lits, de parfums, de viandes; lui au contraire il a de l'aversion pour jouir de la présence de pareilles choses. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samanas ou Brâhmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, s'appliquent à aller voir de tels spectacles[2], par exemple des danses, des chants, des concerts, des représentations dramatiques, des récits, de la musique jouée avec les mains, des bardes, des poteaux et des jarres[3], des Tchaṇḍâlas qui font des tours d'adresse[4], des joueurs de bâton[5], des combats d'éléphants, de chevaux

---

[1] Dans le Brahma djâla sutta, cette partie du texte a le titre de : Fin des règles fondamentales de moralité : *Mûlasîlam niṭṭhitaṃ*.

[2] Je traduis ainsi *visûkadassanam*, d'après le sens qu'a en singhalais *visûka*, « représentation dramatique » (Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 665, et ci-dessus p. 444); mais je dois avertir que l'interprète birman du *Pâtimokkha* entend tout autrement ce terme et le traduit ainsi : « la vue de ce qui est comme les épines de la sainte loi, savoir la danse, etc. » (*Pâtimokkha*, f. 6 a du man. de la Biblioth. nat. et p. 588 de ma copie.) C'est là du moins la seule manière dont je puisse comprendre cette glose où le terme *agréng* (épine selon Judson) a peut-être un autre sens. La valeur de représentation dramatique ressort assez bien de celle du radical *vîsû*, « indiquer, exprimer »; *vîsûka* revient à dire « ce par quoi on exprime, on manifeste ses sentiments. »

[3] Ici encore le texte est obscur pour moi. *Kumbhathûnam* donne littéralement le sens que j'ai adopté; mais ce sens ne nous apprend rien sur la nature de la représentation dont il s'agit. Faut-il traduire, « des poteaux surmontés de jarres, » peut-être pour servir de but, ou prendre *kumbha* dans le sens de « cymbales, timbale, » comme on dirait « des poteaux « dressés comme des mâts »?

[4] Ce sens est fort douteux, parce qu'au lieu de lire comme le *Sâmaññaphala* le fait *sobhanakarakam*, qui semble se rapporter au mot ci-après *Tchaṇḍâlas*, le *Brahma djâla* lit en cet endroit *sôbhanagarakam*. Ce dernier composé rappelle le mot de *nagarasôbhinî*, « la belle de la ville » ou « la courtisane », comme on sait qu'il en existait dans les grandes villes de l'Inde et notamment à Vâiçâlî, du temps de Çâkya. Le *sôbhanagaraka* du *Brahma djâla*, malgré le déplacement des termes *sôbha* et *nagaraka* dont il se compose, se prête peut-être à la même explication. D'après cette supposition, il faudrait traduire : « les beautés de la ville, les Tchaṇḍâlas. »

[5] Je ne suis pas certain de la véritable signification de ce terme *vaṃsadhôvanaṃ*; en tirant *dhôvana* de *dhû*, on traduira « l'action d'agiter un bam-

de buffles, de taureaux, de boucs, de béliers, de perdrix[1], des combats au bâton ou à coups de poings, une armée qui sort de ses retranchements, une armée qui s'avance pour combattre, une réunion de troupes, une armée rangée en bataille, des bataillons réunis[2]; lui au contraire il a de l'aversion pour aller voir de tels spectacles. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes qui, après avoir pris des aliments dignes de confiance, se livrent à la pratique d'un jeu aussi fait pour troubler l'esprit que le jeu, comme par exemple l'*aṭṭhapada* (le jeu des huit parties), le *dasapada* (le jeu des dix parties), l'*ākāsa*, la *parihārapatha*, le *santika*, le *balika*[3], la *ghaṭika* (le jeu du pot), la *salākahattha* (le jeu des baguettes dans la main), l'*akkha* (le jeu de dés)

---

bou », c'est-à-dire « le jeu de bambou », ou plus littéralement « le jeu du bâton. » Mais si *dhôvana* (qu'écrit aussi alors *dhâvana*) signifiait « l'action de courir », on traduirait, soit « la course avec un bambou », soit « la course sur un bambou », et ce dernier jeu pourrait n'être qu'un synonyme du métier de danseur de corde. Chez les commentateurs brâhmaniques, *vaṃçanartin* est expliqué par *vaṃçena nartanaçila*, « celui qui sait danser avec un bambou » (Weber, *Ind. Studien*, t. I, p. 157.) Au reste, ce terme est écrit assez diversement dans mon manuscrit, où on lit tantôt *vaṃsadhôvanam* et tantôt *vaṃsadhôvanam*. On ne peut guère songer au sens de « laveur « de vêtements », auquel ferait penser la leçon de *vaṃsa*, et celle de *dhôvana* pris dans l'acception qu'il a en singhalais. Peut-être que *vaṃsadhôvanaṃ* réuni en un composé parfait, signifie l'action de laver un bambou, et fait allusion à quelque cérémonie, comme serait celle de dresser un bambou et de l'arroser d'eau en vue d'un certain résultat.

[1] Le manuscrit lit en un endroit *vaddhaka*, et dans l'autre *vaṭṭaka*; j'en fais le sanscrit *vartaka*.

[2] Le texte dit : *uyyôdhikaṃ uyyôdhikaṃ balaggaṃ sênâbyûhaṃ, aṇîkadassanaṃ*; ce passage présente quelque ambiguïté, parce qu'il ne sait pas si tous ces mots sont indépendants les uns des autres, ou s'il faut les grouper autour de certains substantifs auxquels ils se rapporteraient, comme *balaggaṃ*, « le front des troupes », ou *sênâbyûhaṃ*, « l'armée en bataille. » Heureusement que le *Pâṭimôkkha*, et surtout le commentaire barman qui l'accompagne dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, viennent à notre secours. Voici comment ces termes y sont successivement interprétés. D'abord ils sont tous détachés les uns des autres et se bornent seulement à l'idée de voir, de regarder; car il s'agit de spectacles dont le Religieux doit s'interdire la vue. Le premier *uyyôdhikaṃ* est le *uyyuttam* par le *Pâṭimôkkha*, leçon qui paraît au premier abord très-éloignée de celle de notre *Sutta*, mais que je crois être plus correcte par les raisons suivantes. Mon manuscrit du *Dîgha nikâya*, en effet, en un endroit, *uyyuddhikaṃ*, mot où reparaît le *y* nécessaire; je remarque ensuite que les copistes singhalais confondent souvent *dh* avec *tt*, cela a lieu surtout pour le nom de la perdrix *vaṭṭaka* (en sanscrit *vartaka*), qu'ils écrivent constamment *vaddhaka*. Cette remarque nous donne *uyyuttaṃ*, pour le sanscrit *udyuktaṃ*, ce qui revient, sauf la préfixe, à *uyyuttaṃ* du *Pâṭimôkkha*, pour le sanscrit *udyuktam*. Le premier de ces participes signifierait bien *sorti dehors*, comme le second veut dire *attentif*. Le commentaire barman du *Pâṭimôkkha*, faisant rapporter le dernier adjectif à *sênaṃ*, qui manque dans notre *Sutta*, traduit *uyyuttam* par « armée sortie de la forteresse » (*myo mha thvak so tchatch sañ*). L'explication des termes suivants ajoute, comme on va le voir, à la vraisemblance de cette interprétation. La glose barmane traduit *uyyôdhikaṃ*, « le lieu où une armée s'est avancée pour combattre, « le champ de bataille » (*tuk rhon tal rhon tchatch thola ni arap*). Le mot suivant *balaggaṃ*, qui semblerait devoir signifier « le bout, le front de l'armée », est traduit par la même glose « le lieu de réunion des troupes » (*bal tcha ni arap*). Il n'y a pas de doute sur *sênâbyûhaṃ*, qui signifie bien « une armée en bataille », selon la glose « le lieu où l'armée est rangée en bataille » (*tchatch tchhang ni arap*). Enfin *aṇîkadassanaṃ* signifie « la vue des bataillons », selon la glose « la vue des groupes d'éléphants, etc. » (*tchhang apông tcha sañ kon rhu khrang*.)

[3] Le manuscrit du Sihhala lit en un endroit *santibalika*.

le *pangatchira*, le *vagkaka* (le jeu crochu), le *mokkha* (le jeu de la délivrance), le *tchika*[1], le *tchiggulaka*, le *pattaḷhaka* (le boisseau de feuilles), le *rathaka* (le jeu du char), le *dhanuka* (le jeu de l'arc), l'*akkharika* (le jeu des lettres), le *manésika* (le jeu de penser), le *yathâvadjja* (le jeu selon ce qu'on [illegible]), lui au contraire il a de l'aversion pour se livrer à la pratique d'un acte aussi fait pour troubler l'esprit que le jeu. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brahmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, rechercher un lit élevé, un grand lit, par exemple une chaise longue, un bois de lit, une couverture de laine, une couverture de couleurs bariolées, une couverture de laine blanche, une couverture de laine à fleurs, une couverture de coton, un tapis de laine avec figures d'animaux[2], une couverture à poils des deux côtés, une couverture à poils d'un seul côté, une couverture de soie, un tapis de soie, un tapis de laine assez large pour seize danseuses, une housse d'éléphant, une housse de cheval, un tapis pour un char, une housse faite d'une peau d'antilope, une couverture et un tapis faits de la peau de la gazelle *kadali*, enfin un lit muni de tentures extérieures et d'un oreiller rouge des deux côtés[3], lui au contraire il a de l'aversion pour un lit élevé, pour un grand lit. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brahmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, aiment à se livrer au soin de se parer et de s'orner de la manière suivante, par exemple en se parfumant, en se frottant de substances onctueuses, en se baignant, en se faisant masser[4], en se servant du miroir, de collyres, de collyres pour chaque membre, de guirlandes, d'onguents, de poudres odoriférantes pour la bouche, de liniments pour la bouche, de bandages pour les mains, en se liant les cheveux en forme de crête, en portant un bâton, un [illegible], un poignard, un parasol, des chaussures bariolées, un turban, une pierre précieuse, un chasse-mouche, des vêtements blancs et ornés de longues franges, lui au contraire il a de l'aversion pour se livrer au soin de se parer et de s'orner de cette manière [f. 18 a]. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brahmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, se livrent à des entretiens grossiers, comme des conversations sur les rois, les voleurs, les grands ministres, l'armée, les dangers, les combats, les aliments, les boissons, les vêtements, les lits, les guirlandes, les odeurs, la parenté, les chars, les villages, les bourgs, les villes, les provinces, les femmes, les héros[5], les rues du faubourg, l'endroit où sont les jarres, les anciens trépassés, des sujets divers, les dé-

---

[1] Ou *mokkhatchika* et ailleurs *mokkhatchaka*.

[2] Ce terme est dans le texte *vikatikam*, terme de [illegible], qui selon Clough (*Abhidh. ppadip.* l. II, chap. III, sect. 3, st. 31, p. 40) signifie « *woollen carpet worked with the figures of lions, tigers*, etc. » C'est par conjecture que je traduis par *couverture de coton* le mot *tûlikatthaḥ*, écrit ailleurs *tûlikam*.

[3] Le manuscrit a dans un autre endroit *ubhato-lôhitakûpadhânaṁ*.

[4] Cette traduction est toute conjecturale. Le manuscrit a dans un endroit *sambâhanam*, et dans un autre *sabbâhanam*, où je vois le sanscrit *saṁvâhana*.

[5] Le manuscrit donne en un endroit *sûra katham* et dans un autre *sûkara katham* « les porcs. »

astres arrivés dans le monde, les accidents de mer, les choses qui sont et celles qui ne sont pas; lui au contraire il a de l'aversion pour se livrer à des entretiens grossiers de ce genre. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes qui, après avoir pris des aliments dignes de confiance, aiment à se livrer à des conversations malveillantes, qui disent par exemple: Toi, tu ne connais pas la Discipline de la loi; moi je la connais; comment pourrais-tu connaître la Discipline de la loi? tu suis de fausses pratiques; moi je suis les véritables pratiques; j'ai souffert, moi; toi, tu n'as pas souffert; tu as dit après ce qu'il fallait dire avant, et dit avant ce qu'il fallait dire après[1]; tu n'as pas surmonté l'obstacle, tu as reculé en arrière; tu as produit un schisme; tu es exclu, ou bien, pour t'affranchir des opinions flottantes, débrouille-toi si tu peux; lui au contraire il a de l'aversion pour des conversations malveillantes de ce genre. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes qui, après avoir pris des aliments dignes de confiance, aiment à remplir les commissions inférieures dont on charge un messager, par exemple les commissions que donnent des rois, des grands conseillers royaux, des Kchattriyas, des Brâhmanes, des maîtres de maison, des jeunes gens qui disent: Viens ici, va là-bas, prends ceci, porte ceci là-bas; lui au contraire il [illegible] pas à remplir les commissions inférieures dont on charge un messager. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes qui, après avoir pris des aliments dignes de confiance, font le métier de jongleurs, de devins, d'astrologues, d'enchanteurs, et qui n'ont d'émulation que pour le gain; lui au contraire il a de l'aversion pour ce langage de tromperie. Cela même lui est compté comme vertu[2].

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes qui, après avoir pris des aliments dignes de confiance, se font des moyens d'existence [f. 5 a[3]] à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge, par exemple par les signes des membres, par les présages, les songes, les marques de ce qui est rongé par les rats[4], et aussi par le Hôma du feu, le Hôma de la cuillère, le Hôma de la paille, le Hôma du grain, le Hôma du riz vanné, le Hôma du beurre clarifié, le Hôma de l'huile de sésame, le Hôma de la bouche, le Hôma du sang, la connaissance des Añgas, celle de l'architecture, celle des champs, celle du bonheur, celle des êtres (ou des Bhûtas), celle des serpents, des poisons, des scorpions, des rats, des faucons, des corbeaux, comme aussi par la considération des ailes, l'art de garantir des flèches, la connaissance des cercles des gazelles; lui au contraire il a de l'aversion pour se faire de tels moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes qui, après avoir pris des

---

[1] Le texte, dans deux endroits, dit à tort [illegible] « ce qu'il ne fallait pas dire. »

[2] Dans le *Brahma jâla*, cette partie du texte se termine ainsi: « Fin de la moralité moyenne, » *Majjhimaçîlam* niṭṭhitam.

[3] Ce chiffre et ceux qui le suivent, à partir de f. 5 a, indiquent la page du *Sutta* [illegible] dans mon manuscrit du *Dîgha nikâya*.

[4] L'expression du texte est [illegible], « coupé par les rats. »

aliments dignes de confiance se font des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et pas une vie de mensonge pas exemple pas la connaissance des signes des joyaux des signes des bâtons des signes des étoffes des signes des glaives des signes des flèches (nau) des signes des arcs des signes des armes des signes des femmes des hommes des jeunes gens des jeunes filles des esclaves des femmes esclaves des signes des éléphants des chevaux des ânesses, des taureaux [f 18 b] des vaches des chèvres des boucs des coqs des perdrix des mangoustes des Kanakés[1] des tortues des gazelles Ainsi au contraire il a de l'aversion pour se faire des moyens de vivre à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge Cela même lui est compté comme vertu

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmaṇas qui après avoir pris des aliments dignes de confiance se font des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et pas pour une vie de mensonge pas exemple en disant Il y aura éclipse de Râdjas Il y aura une invasion de Radjas il y aura attaque des Radjas de l'extérieur il y aura fuite des Râdjas du l'extérieur il y aura attaque des Radjas de l'intérieur il y aura fuite des Râdjas du l'intérieur il y aura victoire des Radjas du l'intérieur il y aura défaite des Radjas du l'extérieur il y aura victoire de celui-ci défaite de celui là Ils au contraire il a de l'aversion pour se faire des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière de ce genre et par une vie de mensonge Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmaṇas qui après avoir pris des aliments dignes de confiance se font des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et pas pour une vie de mensonge pas exemple en disant Il y aura éclipse de la lune il y aura éclipse du soleil il y aura éclipse d'une constellation le soleil et la lune marcheront dans leur route le soleil et la lune s'écarteront de leur route les constellations ne vont plus arrêtés les constellations s'écartaient de la lune route il y aura chute d'un météore il y aura incendie des points de l'horizon il y aura tremblement de terre on entendra les timbales des Dévas il y aura accession retraite travail ou disparition des constellations devant le soleil ou la lune l'éclipse du lune l'éclipse du soleil l'éclipse des constellations auront tel ou tel résultat ou le soleil et la lune suivant leur route n'ils s'écarteront de leur route ni les constellations suivent leur route ni rien n'écartent de leur route tel terrible un météore n'elles points de l'horizon sont enflammés n'il y a un tremblement de terre on entendra les timbales des Dévas n'il y a accession retraite travail ou disparition des constellations devant le soleil ou la lune ces divers phénomènes auront tel ou tel résultat Ils au contraire il a de l'aversion pour se faire des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière de ce genre et par une vie de mensonge Cela même lui est compté comme vertu »

[1] Un mot dont désigner un animal à longues oreilles mais je ne sais lequel.

[2] Cette énumération de prodiges aime quelques-uns de ceux qui précèdent et qui suivent rappellent les énoncés analogues du *Lalitavistara* bouddhique du *Samavâyâṅga* que vient de nous faire connaître M. Ehrn [*Indische Studien* t. I p. 393 et suiv.] On comparera aussi intérêt l'exposé du *Brahmajâla* à celui de notre *Sutta* non que les termes en soient nécessairement les mêmes mais parce que certaines portent de part et d'autre sur les mêmes phénomènes les tremblements de terre les météores les prodigia etc Il importe d'ailleurs

Digitized by Google

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, se font des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge, par exemple en disant : Il y aura grande abondance de pluie; il y aura grande rareté de pluie; il y aura bonne récolte; il y aura disette; il y aura prospérité; il y aura calamité; il y aura maladie; il y aura santé; ou par l'annonce de [illegible] à l'aide du calcul des diagrammes, ou encore par la connaissance de la poésie et par la doctrine des Lôkâyatas; lui au contraire il a de l'aversion pour se faire des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit [f. 5 b] de respectables [f. 9 a] Samaṇas ou Brâhmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, se font des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge, par exemple en faisant des conjurations, en détournant des conjurations, en employant des charmes, en détruisant des charmes[1], en jetant des sorts, en détournant des sorts, en produisant le bonheur, en produisant le malheur, en causant la stérilité [chez les femmes], en rendant la langue muette, en frappant la joue, en murmurant des paroles sur les mains, en murmurant des mots à l'oreille, en interrogeant un *miroir*[2], en interrogeant les jeunes filles et les Dêvas, en rendant un culte au soleil, en servant les grands, en portant de la lumière devant quelqu'un, en faisant des invocations sur la tête d'un autre; lui au contraire il a de l'aversion pour se faire des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière de ce genre et par une vie de mensonge. Cela même lui est compté comme vertu.

« Comme on voit de respectables Samaṇas ou Brâhmanes, qui après avoir pris des aliments dignes de confiance, se font des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière et par une vie de mensonge, par exemple en pratiquant les cérémonies propitiatoires, la consécration, la cérémonie qui assure le succès, le *Bhûrikamma*[3], l'acte du *Vassa* (*Varcha*), du *Vôssa* (*[illegible]*), la cérémonie des substances, la préparation des substances[4],

---

de signaler les points par lesquels la rédaction des anciens traités buddhiques est différente à bien des égards de celle des livres brâhmaniques antérieurs à notre ère, mais rapproche cependant et annonce une méthode et des procédés analogues.

[1] Les mots du texte sont *âvâhana*, *vivâhana*, *samvadana*, *vivadana*; comme tout ce morceau a trait aux pratiques des sorciers, je me suis appuyé sur le sens de *samvadana* et de *vivadana* pour traduire comme je l'ai fait. Il est clair que ces quatre termes sont opposés deux à deux l'un à l'autre. Si *samvadana* exprime l'action de soumettre quelqu'un à l'aide d'incantations, *vivadana* doit exprimer l'action d'éloigner l'effet de pareilles pratiques. La version que je donne de *âvâhana* et de *vivâhana* est plus conjecturale. On pourrait y voir l'action d'inviter les parties pour un « mariage » et celle de le conclure; » mais *âvâhana*, en sanscrit, désigne déjà, d'après Wilson, une certaine position des mains et des pouces qui a sans doute rapport à la magie. J'ai traduit *âvâhana* dans le sens de « l'action d'amener sur, » sans que ce mot [illegible] étymologiquement.

[2] Le texte a en un endroit *âdâsapañhana*, « l'action d'interroger un miroir, » et dans un autre *âdâsapañham*; c'est d'après cette dernière leçon que j'ai traduit.

[3] Le terme de *Bhûrikamma* n'est peut-être qu'une allusion à la fameuse formule brâhmanique *bhûr bhuvaḥ*; mais les termes qui viennent avant et de l'interprétation desquels je suis plus sûr, [illegible] à penser.

[4] Le texte de *Subha* unit ici *parikiraṇam*, ce qui signifie probablement « l'action de répandre en distribuant, ou l'aspersion. »

le rincement de la bouche, le bain, l'acte de traire la vache, de faire vomir, de purger, de purger par le haut, de purger par le bas, de purger la tête, d'oindre les oreilles d'huile, de baigner les yeux, de faire éternuer, d'appliquer du collyre aux yeux, d'appliquer les collyres particuliers [à chaque membre], d'employer le morceau de bois [à nettoyer les dents], de faire usage de la lancette, de soigner les enfants, d'employer des médicaments faits avec des racines, d'attacher des herbes médicinales [au corps d'un malade[1]]; lui au contraire il a de l'aversion pour se faire des moyens d'existence à l'aide d'une science grossière de ce genre et par une vie de mensonge. Cela même lui est compté comme vertu.

« Le Religieux, grand roi, qui est ainsi doué de ces vertus, n'aperçoit de quelque côté que ce soit aucun sujet de crainte, comme serait la crainte venant des restrictions de la morale. Tout de même, grand roi, qu'un monarque de race Kchattriya, consacré par l'aspersion royale, qui a détruit ses adversaires, n'aperçoit de quelque côté que ce soit aucun sujet de crainte, comme serait le danger venant d'un adversaire, de la même manière, grand roi, le Religieux qui est ainsi doué de ces vertus n'aperçoit de quelque côté que ce soit aucun sujet de crainte, comme serait la crainte venant des restrictions morales. Doué de cette masse sublime de vertus, il ressent un plaisir intérieur que rien ne peut altérer. C'est de cette manière, grand roi, qu'un Religieux est doué de vertu[2].

« Et comment, grand roi, le Religieux ferme-t-il la porte de ses sens? Ici-bas, grand roi, le Religieux ayant vu la forme avec sa vue, n'en saisit pas le signe, n'en saisit pas le caractère. En effet, voici le sujet de ses réflexions : Si l'organe de la vue n'est pas retenu, s'il se disperse de côté et d'autre, de violents désirs, le désespoir, le péché et les conditions coupables se répandront à sa suite[3]. Alors il parvient à le contenir, il le surveille, il arrive à mettre un frein sur l'organe de la vue. De la même manière, ayant entendu le son avec l'ouïe, flairé l'odeur avec l'odorat, goûté la saveur avec le goût, perçu l'attribut tangible avec le corps (le toucher répandu dans tout le corps), connu la loi (ou l'in-

---

[1] Dans la partie du *Digha nikâya* qui renferme le *Brahma djâla*, ce morceau est terminé par les mots *Mahâsîlam niṭṭhitam*, « Fin de la grande moralité. »

[2] Après cet exposé, le *Sutta* entier continue ainsi : « C'est là, jeune Brâhmane, la masse sublime des vertus dont Bhagavat a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans laquelle il l'a introduite, dans laquelle il l'a établie. — Y a-t-il pour nous ici quelque chose de plus à faire? C'est une chose surprenante, ô Ânanda (reprit le jeune Brâhmane), c'est une chose merveilleuse, c'est un puissant moyen de succès que cette sublime masse de vertus qui est achevée et non inachevée. Je n'aperçois pas, ô Ânanda, hors d'ici, dans les autres Samaṇas ou Brâhmanes, une masse sublime de vertus aussi achevée; et si les autres Samaṇas ou Brâhmanes pouvaient voir hors d'ici en eux-mêmes une masse de vertus aussi achevée, ils ne s'en seraient cependant satisfaits en aucune manière. C'est assez de cette exposition; par cette exposition se trouve atteint pour nous le résultat général. — Il n'y a donc pour nous rien de plus à faire ici? — Cependant, respectable Ânanda, tu t'es exprimé ainsi : Y a-t-il pour nous ici quelque chose de plus à faire? Quelle est donc, ô Ânanda, la masse sublime de méditations dont le bienheureux Gôtama a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans laquelle il l'a introduite, il l'a établie? »

[3] Le texte se sert, pour exprimer cette idée, du verbe *anvâssavéyyum*, « ils s'écouleraient à la suite; » je note ici en passant, parce que j'y reviendrai plus tard, le rapport de ce verbe avec le terme d'*âsrava*, en pâli *âsava*, « péché, faute, » [illegible]. [Voy. ci-dessus, p. 288, et plus bas, *Appendice*, n° XIV.]

divin) avec l'esprit, il n'en saisit pas le signe, il n'en saisit pas le caractère. Voici le sujet de ses réflexions : Si l'organe de l'esprit (*manindriya*) n'est pas retenu, aussitôt de part et d'autre, de violents désirs, le désespoir, le péché et les conditions coupables se répandront à sa suite. Alors il parvient à le contenir, il le surveille, il arrive à mettre un frein sur l'organe de l'esprit. Celui qui est doué de ce sublime empire sur ses sens, ressent un plaisir intérieur que rien ne peut altérer. C'est de cette manière, grand roi, que le Religieux ferme la porte de ses sens.

« Et de quelle manière, grand roi, le Religieux est-il doué de mémoire et de connaissance ? Ici-bas, grand roi, le Religieux garde sa connaissance quand il s'avance vers quelqu'un et quand on s'avance vers lui ; quand il regarde en avant et qu'il examine avec attention, il la garde ; quand il se ramasse sur lui-même et quand il s'allonge[1] ; quand il prend son manteau, son vase, son vêtement ; quand il mange, quand il boit, quand il goûte ; quand il se couche ; quand il satisfait aux besoins naturels ; quand il marche, quand il s'arrête, quand il s'assied, quand il dort, quand il se réveille, quand il parle, quand il garde le silence : c'est de cette manière, grand roi, que le Religieux est doué de mémoire et de connaissance.

« Et comment, grand roi, le Religieux [f. 19 b] est-il satisfait ? Ici-bas, grand roi, le Religieux est satisfait du vêtement qui entoure son corps et de la portion de nourriture qui remplit son ventre. Le Religieux, en quelque endroit qu'il aille, y va ramassant toujours de la même manière, grand roi, que le faucon aux grandes ailes, quand il s'en va déchirant de côté et d'autre, le fait toujours en emportant ce qu'il a ramassé ; de même, grand roi, le Religieux est satisfait du vêtement qui entoure son corps, et de la portion de nourriture qui remplit son ventre ; en quelque endroit qu'il aille, il y va ramassant toujours. C'est ainsi, grand roi, que le Religieux est satisfait.

« Le Religieux, doué de cette masse sublime de vertus et de ce sublime empire sur ses sens, ainsi que de cette mémoire et de cette connaissance sublimes, et de cette sublime satisfaction, recherche pour lui et un siége isolé, le désert, le tronc des arbres, le creux des rochers, les cavernes des montagnes, les cimetières, les clairières des bois, l'étendue du ciel, un tas de branchages. Revenu de la récolte des aumônes, il s'assied après le repas les jambes croisées, tenant son corps droit, rappelant devant lui sa mémoire. Alors ayant abandonné toute cupidité pour le monde, il reste avec son esprit libre de toute cupidité, il purifie son esprit de toute cupidité. Ayant renoncé au vice de méchanceté, il reste avec son esprit exempt du vice de méchanceté, plein de miséricorde et de bonté pour toute créature et tout être, il purifie son esprit du vice de méchanceté. Ayant renoncé à la paresse et à l'indolence, il reste avec son esprit exempt de ces défauts. Ayant conscience de son regard, plein de mémoire, ayant toute sa connaissance, il purifie son esprit de l'indolence et de la paresse. Ayant renoncé à l'orgueil et aux mauvaises actions, il reste avec son esprit exempt de ces vices, sentant au dedans de lui son esprit calme, il le purifie de l'orgueil et des mauvaises actions. Ayant renoncé au doute, il demeure affranchi de tous

---

[1] Le texte se sert des mots *sammiñdjita* et *pasârita* que j'ai examinés plus haut, [illegible] p. 305 et 306.

Digitized by Google

les doutes ne faisant plus de questions ni de demandes touchant les conditions vertueuses, il parfait son esprit de tout doute.

« De même, grand roi, qu'un homme qui après avoir contracté une dette, en commençant l'argent à des affaires de commerce, verrait réussir ses entreprises, éteindrait alors ses anciennes dettes et trouverait qu'il lui reste après de quoi soutenir une femme, puis qui se dirait alors : Après avoir autrefois contracté une dette j'en ai commencé l'argent à des affaires de commerce, ces entreprises m'ont réussi, j'ai pu éteindre mes anciennes dettes, et voilà qu'il me reste encore après de quoi soutenir une femme : un tel homme certainement retirerait de cette situation du contentement, il éprouverait de la satisfaction.

« De même, grand roi, qu'un homme affligé d'une maladie, souffrant, en proie à un mal violent, auquel la nourriture ne profiterait pas, qui n'aurait pas dans le corps la vitalité, la force, et qui dans un autre temps serait délivré de cette grande maladie, verrait la nourriture lui profiter et sentirait de la force dans son corps, puis qui se dirait alors : Autrefois j'étais affligé de maladie, souffrant, en proie à un mal violent, la nourriture ne me profitait pas et je n'avais pas dans le corps la moindre force, et voilà qu'aujourd'hui je suis délivré de cette grande maladie, que la nourriture me profite, que je me sens de la force dans le corps, un tel homme certainement retirerait de cette situation du contentement, il éprouverait de la satisfaction.

« De même, grand roi, qu'un homme qui serait enchaîné dans une prison, et qui dans un autre temps viendrait à être délivré de ses liens, serait sain et sauf, sans dommage, et ne manquerait d'aucun objet de jouissance, puis qui se dirait alors : Autrefois j'étais enchaîné dans une prison, et voilà qu'aujourd'hui je suis délivré de ces liens, que je suis sain et sauf, sans dommage, et qu'il ne me manque aucun objet de jouissance, un tel homme certainement retirerait de cette situation du contentement, il éprouverait de la satisfaction.

« De même, grand roi [I 52 b], qu'un homme qui serait esclave, qui ne serait pas son maître, qui dépendrait d'un autre, qui ne pourrait aller où il voudrait, et qui dans un autre temps viendrait à être délivré de cet esclavage, qui serait son maître, qui ne dépendrait plus d'un autre, qui serait indépendant et qui pourrait aller où il voudrait, puis qui se dirait alors : Autrefois j'étais esclave, je n'étais pas mon maître, je dépendais d'un autre, je ne pouvais aller où je voulais, et voilà qu'aujourd'hui je suis délivré de cet esclavage, je suis mon maître, je ne dépends plus de personne, je suis indépendant et je peux aller où je veux, un tel homme certainement retirerait de cette situation du contentement, il éprouverait de la satisfaction.

« De même, grand roi, qu'un homme riche, opulent, qui serait tombé dans un chemin difficile, qui trouverait difficilement de quoi se nourrir et non sans danger, et qui dans un autre temps franchirait ce chemin difficile, sain et sauf, et arriverait à l'extrémité d'un village en sûreté, sans crainte, puis qui se dirait alors : Moi qui autrefois [I 53 a] étais riche, opulent, suis tombé dans un chemin difficile, où je trouvais difficilement de quoi me nourrir et non sans danger; voilà qu'aujourd'hui j'ai franchi ce chemin difficile sain et sauf, et que je suis arrivé à l'extrémité d'un village en sûreté, à l'abri de la crainte,

un tel homme certainement retirerait de cette situation du contentement, il éprouverait de la satisfaction.

« De la même manière, grand roi, le Religieux reconnaît que les cinq obstacles qui sont comme une dette, comme la maladie, comme la prison, comme l'esclavage, comme le passage dans un chemin difficile, que ces cinq obstacles, dis-je, ne sont pas détruits en lui-même; puis il aperçoit ensuite que les cinq obstacles sont détruits au dedans de lui, comme fait celui qui se sent exempt de dettes, de maladie, qui se sent délivré de la captivité, qui se sent indépendant, qui se sent sur un terrain sûr; et quand il voit ces cinq obstacles détruits au dedans de lui, le contentement naît dans son cœur; et après le contentement la satisfaction; une fois que son cœur éprouve de la satisfaction, la confiance descend dans son corps; une fois son corps rempli de confiance, il ressent du plaisir; une fois qu'il ressent du plaisir, son esprit médite (se renferme en lui-même[1]). N'étant détaché des objets du désir, n'étant détaché des conditions coupables, étant arrivé à la première contemplation qui est le plaisir de la satisfaction, né de la distinction et accompagné de raisonnement et de jugement, il s'y arrête. Il baigne, il inonde, il remplit, il comble son corps du plaisir de la satisfaction né de la distinction; il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec ce plaisir. De même, grand roi, que si un habile baigneur ou l'élève habile d'un baigneur, après avoir versé dans un bassin de cuivre des poudres odorantes pour le bain, les masse bien en boule en les humectant avec de l'eau, cette boule destinée au bain serait enduite d'une substance onctueuse, pénétrée de cette substance, imprégnée au dedans et au dehors et toute ruisselante de cette substance[2]; de même, grand roi, le Religieux baigne, inonde, remplit, comble son corps du plaisir de la satisfaction né de la distinction, et il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec ce plaisir.

« Lorsque le Religieux, après s'être détaché des objets du désir, s'être détaché des conditions coupables, est arrivé à la première contemplation qui est le bonheur de la satisfaction né de la distinction et accompagné de raisonnement et de jugement, qu'il baigne [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] son corps du plaisir de la satisfaction né de la distinction, cela même lui est compté comme méditation. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Encore autre chose, grand roi. Le Religieux, après avoir atteint par l'anéantissement du raisonnement et du jugement à la seconde contemplation qui est le plaisir de la satisfaction né de la méditation, affranchi du raisonnement et du jugement, et où domine

---

[1] Dans un autre fragment du *Dîgha nikâya*, où la plus grande partie de ce *Sutta* est répétée, le monosyllabe *pe* annonce une abréviation, c'est-à-dire que le passage qui suit dans le *Sâmañña* est supprimé; mais la reprise n'est plus la même, et elle se fait par un morceau sur la charité. (*Digh. nik.* f. 66 a.)

[2] Le mot que je traduis par ruisselante est *paggharani*, qui doit signifier *aspergé*, *couvert*, du radical *ghar*; ce sens se trouve confirmé par une glose empruntée à un commentaire pâli composé pour un ouvrage dont je ne puis encore découvrir le titre. L'adjectif *lôhitakam* « couvert de sang » y est expliqué par *lôhitapaggharaṇakam* « aspergé de sang. » (*Parivathâ saggaho*, f. 5 a de mon manuscrit.)

l'unité de l'esprit, qui est le calme intérieur, le Religieux, dis-je, s'arrête dans cette contemplation. Alors il baigne, inonde, remplit, comble son corps du plaisir de la satisfaction née de la méditation, et il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec ce plaisir. C'est, grand roi, comme un étang dont l'eau déborde, et dans lequel l'eau n'a entrée ni du côté de l'Est, ni du côté de l'Ouest, ni du côté du Nord, ni du côté du Sud, et le Dêva (Indra) y faisant tomber de temps en temps de fortes averses, de manière que la pluie d'eau froide, en débordant hors de l'étang, le baignât de son eau froide, l'inondât, l'en remplît, l'en comblât, alors il n'y aurait pas dans l'étang un point qui ne fût en contact avec cette eau froide. De la même manière, grand roi, le Religieux baigne, inonde, remplit, comble son corps du plaisir de la satisfaction né de la méditation, et il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec ce plaisir. Lorsque le Religieux baigne [etc. comme ci-dessus jusqu'à] son corps du plaisir de la satisfaction né de la méditation, cela même lui est compté comme méditation. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Encore autre chose, grand roi [f. 53 a]. Le Religieux, par suite de la satisfaction et du détachement, reste indifférent, conservant sa mémoire et sa connaissance, et il éprouve du plaisir en son corps. Indifférent, plein de mémoire, s'arrêtant au sein du bonheur, ainsi que le définissent les Âryas, après avoir atteint à la troisième contemplation, il s'y arrête. Alors il baigne, inonde, remplit, comble son corps d'un plaisir exempt de satisfaction, et il n'y a pas dans tout son corps un point [f. 20 b] qui ne soit en contact avec ce plaisir. De même, grand roi, que dans un étang plein de nymphæas bleus, de nymphæas rouges, de nymphæas blancs, les bleus, les rouges et les blancs nés dans l'eau, développés dans l'eau, sortis de l'eau, vivants dans l'eau où ils sont plongés, sont tous, depuis l'extrémité de la tige jusqu'à la racine, baignés, inondés, entourés, enveloppés par l'eau froide, et qu'il n'y a pas dans tous ces nymphæas bleus, rouges et blancs un point qui ne soit en contact avec cette eau froide; de la même manière, grand roi, le Religieux baigne, inonde, remplit, comble son corps d'un plaisir exempt de satisfaction, et il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec ce plaisir. Lorsque le Religieux baigne [etc. comme ci-dessus jusqu'à] son corps d'un plaisir exempt de satisfaction, cela même lui est compté comme méditation. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Encore autre chose, grand roi. Quand, par l'abandon du plaisir, par l'abandon de la douleur, les impressions antérieures de joie et de tristesse ont disparu, le Religieux, après avoir atteint à la quatrième contemplation qui est la perfection de la mémoire et de l'indifférence dans l'absence de toute douleur et de tout plaisir, le Religieux, dis-je, s'y arrête. Alors ayant touché son corps même avec son esprit perfectionné, purifié d'une manière parfaite, il reste assis, et il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec cet esprit perfectionné, purifié d'une manière parfaite. De même, grand roi, que si un homme ayant enveloppé le corps et la tête d'un vêtement blanc venait

à sa tête, il n'y aurait pas sur tout son corps un point qui ne fût en contact avec ce vêtement blanc; de même, grand roi, le Religieux ayant touché son corps même avec son esprit perfectionné, purifié d'une manière parfaite, reste assis, et il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec cet esprit perfectionné, purifié d'une manière parfaite. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment. Et quand, par l'abandon du plaisir et par l'abandon de la douleur, les impressions antérieures de joie et de tristesse ayant disparu, le Religieux, après avoir atteint à la quatrième contemplation, qui est la perfection de la mémoire et de l'indifférence dans l'absence de toute douleur et de tout plaisir, le Religieux, dis-je, s'y arrête, et quand ayant touché son corps même avec son esprit perfectionné, purifié d'une manière parfaite, il reste assis, et qu'il n'y a pas dans tout son corps un point qui ne soit en contact avec cet esprit ainsi perfectionné, cela même lui est compté comme méditation[1].

Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, perfectionné, purifié, exempt de souillure, débarrassé de tout vice, devenu souple, propre à tout acte, stable, arrivé à l'impassibilité, le Religieux, dis-je, dirige son esprit, tourne son esprit vers la vue de la science. Or voici comment il sait: Ce corps qui m'appartient a une forme, il est composé des quatre grands éléments, produit de l'union de mon père et de ma mère, soutenu par des aliments tels que le riz et le gruau; il est passager, sujet à être écorché, frotté, coupé, anéanti; et cette intelligence (*vidjnâna*) qui m'appartient y est attachée, y est enchaînée. De même, grand roi, qu'un morceau de lapis-lazuli, beau, de belle espèce, à huit faces, bien travaillé, transparent, parfaitement pur, accompli sous tous les rapports, serait enveloppé d'un cordon soit bleu, soit jaune, soit rouge, soit blanc, soit jaune pâle, et un homme jouissant de la vue, l'ayant mis dans sa main, venait à le considérer et disait: Voilà un morceau de lapis-lazuli, beau, de belle espèce, à huit faces, bien travaillé, transparent, parfaitement pur, accompli sous tous les rapports, et voici que l'enveloppe un cordon soit bleu, soit jaune, soit rouge, soit blanc, soit jaune pâle [f. 53 b]; de même, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, perfectionné, purifié, exempt de souillure, débarrassé de tout vice, devenu souple, propre à tout acte, stable, arrivé à l'impassibilité

---

[1] Le *Subha sutta* ajoute ici le passage suivant: « C'est là, jeune Brâhmane, la masse sublime de méditations dont le Bienheureux a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans laquelle il l'a introduite, dans laquelle il l'a établie. Y a-t-il pour moi quelque chose de plus à faire? C'est une chose surprenante, ô Ânanda, reprit le jeune Brâhmane [Subha], c'est une chose merveilleuse, ô Ânanda, c'est un puissant moyen de succès que cette sublime masse de méditations qui est achevée et non inachevée. Je n'aperçois pas, ô Ânanda, hors d'ici, dans les autres Samanas ou Brâhmanes, une masse sublime de méditations aussi achevée; et si les autres Samanas ou Brâhmanes pouvaient voir, hors d'ici, en eux-mêmes, une masse aussi achevée de méditations, ils n'en seraient cependant satisfaits en aucune manière. C'est assez de cette exposition; par cette exposition se trouve atteint pour nous le résultat général. — Il n'y a donc pour nous rien de plus à faire ici? — Cependant, respectable Ânanda, tu t'es exprimé ainsi: Y a-t-il pour moi encore quelque chose de plus à faire? Quelle est donc, ô Ânanda, la masse sublime de sagesse dont le bienheureux Gôtama a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans laquelle il l'a introduite, dans laquelle il l'a établie? » On voit qu'un pareil résumé revient à la fin de chacun des articles du *Subha*.

le Religieux, dis-je, dirige son esprit, tourne son esprit vers la vue de la science, et voici comment il sait : Ce corps qui m'appartient a une forme, il est composé des quatre grands éléments, produit de l'union de mon père et de ma mère, soutenu par des aliments tels que le riz et le gruau, passager, sujet à être écorché, frotté, coupé, détruit. Et cette intelligence qui m'appartient y est attachée, y est enchaînée. Lorsque le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, perfectionné, purifié, exempt de souillure, débarrassé de tout vice [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] et cette intelligence qui m'appartient y est attachée, y est enchaînée, cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [&c. &c. etc. comme ci-dessus, jusqu'au] arrivé à l'impassibilité, dirige son esprit, tourne son esprit vers l'action de créer [en quelque façon] sous ses yeux le *Manas* (l'organe de l'intelligence). Il se représente par la pensée un autre corps créé de ce corps [matériel], corps ayant une forme, consistant dans le *Manas*, ayant tous et chacun de ses membres, ayant des organes dirigés vers l'action. De même, grand roi, qu'un homme tirerait une flèche d'une tige de Muñdja (*saccharum mundja*), et ferait cette réflexion : Voici le Muñdja et voici la flèche ; autre est la tige de Muñdja, autre la flèche ; mais c'est de la tige seule de Muñdja que la flèche est sortie ; de même, grand roi, qu'un homme tirerait un glaive du fourreau, et ferait cette réflexion : Voici le glaive, voici le fourreau ; autre est le glaive, autre le fourreau ; mais c'est du fourreau seul que le glaive est sorti ; de même, grand roi, qu'un homme tirerait un serpent d'un panier, et ferait cette réflexion : Voici le serpent, et voici le panier ; autre est le serpent, autre le panier ; mais c'est du panier seul qu'a été tiré le serpent ; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, perfectionné, purifié, exempt de souillure, débarrassé de tout vice, devenu souple, propre à tout acte, stable, arrivé à l'impassibilité, le Religieux, dis-je, dirige son esprit, tourne son esprit vers l'action de créer [en quelque façon] sous ses yeux le *Manas*. Il se représente par la pensée un autre corps créé de ce corps [matériel], corps ayant une forme, consistant dans le *Manas*, ayant tous et chacun de ses membres, ayant des organes dirigés vers l'action. Cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, perfectionné, purifié, exempt de souillure, débarrassé de tout vice [etc. jusqu'à] arrivé à l'impassibilité, le Religieux, dis-je, dirige son esprit, tourne son esprit vers la mise en action des facultés magiques. Il tente la pratique des facultés surnaturelles dont les effets sont divers ; quoique unique, il se multiplie sous plusieurs formes ; quoique étant multiple, il devient unique ; il apparaît, il disparaît ; il passe sans être arrêté au travers d'un mur, d'un rempart, d'une montagne, comme il ferait dans l'air ; il plonge et replonge dans la terre, comme il ferait dans l'eau ; il marche sur l'eau sans enfoncer, comme il ferait sur la terre ; il s'avance à travers les airs, les jambes ramenées sous son corps, comme ferait un faucon aux grandes ailes ; il atteint et touche

de la main les deux astres du soleil et de la lune si puissants, si énergiques; il atteint avec son corps même jusqu'au monde de Brahmâ.

« De même, grand roi, qu'un habile potier ou que l'aide habile d'un potier, une fois son argile préparée convenablement, saurait en faire tel ou tel vase qu'il voudrait; ou encore de même qu'un habile ouvrier en ivoire, ou l'aide habile de cet ouvrier, une fois son ivoire préparé convenablement, saurait lui donner telle forme qu'il désirerait; de même qu'un habile orfèvre ou que l'aide habile d'un orfèvre, une fois son or préparé convenablement, saurait lui donner telle forme qu'il désirerait; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] arrivé à l'impassibilité, dirige son esprit, tourne son esprit vers la mise en action des facultés magiques [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] il atteint avec son corps même [f. 20 b] jusqu'au monde de Brahmâ. Cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] arrivé à l'impassibilité, [f. 21 a] dirige son esprit, tourne son esprit vers l'élément de l'ouïe divine. Avec cet élément de l'ouïe divine parfaitement pure, qui surpasse l'ouïe humaine, il entend ces deux espèces de sons, les sons divins et les sons humains, ceux qui sont éloignés comme ceux qui sont rapprochés. De même, grand roi, qu'un homme qui serait en route entendrait le son du tambour, celui du tambourin d'argile, celui de la conque, du tambour de guerre, du Dêṇḍima[1], et ferait cette réflexion: Voici le son du tambour, voici celui du tambourin d'argile, voici celui de la conque, du tambour de guerre, du Dêṇḍima; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] entend ces deux espèces de sons, les sons divins et les sons humains, ceux qui sont éloignés comme ceux qui sont rapprochés. Cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] arrivé à l'impassibilité, dirige son esprit, tourne son esprit vers la connaissance de l'esprit des autres. Pénétrant avec son esprit l'esprit des autres êtres, des autres individus, il le connaît; qu'il soit passionné, et il se dit: Voilà un esprit passionné; ou bien qu'il soit exempt de passion, et il se dit: Voilà un esprit exempt de passion; qu'il soit entaché de péché ou exempt de péché, livré à l'erreur ou libre d'erreur, concentré ou dispersé, ayant un grand but ou n'ayant pas un grand but, inférieur ou supérieur [f. 21 b], recueilli ou non recueilli, affranchi, et il se dit: Voilà un esprit affranchi; ou non affranchi, et il se dit: Voilà un esprit non affranchi. De même, grand roi, qu'une femme ou un homme encore enfant et encore jeune, dans l'âge où l'on aime à se parer, qui verrait sa face, son visage, soit dans un miroir

---

[1] Le *Dêṇḍima* est-il un autre nom du sanscrit *diṇḍima*, « espèce de grande timbale ou de tambour, » comme *mutiñga*, « tambourin, » est le classique *mridañga*? On sait qu'en singhalais *dêṇḍima* serait le nom verbal de la racine qui signifie *parler*; mais ce sens n'a rien à faire ici.

pur et brillant, sort dans un vase plein d'une eau transparente, et qui reconnaissant qu'il a ses boucles d'oreilles se dirait : J'ai mes boucles d'oreilles ; ou qui voyant qu'il ne les a pas se dirait : Je n'ai pas mes boucles d'oreilles ; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus jusqu'à] se dit : Voilà un esprit non affranchi. Cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus jusqu'à arrivé à l'impassibilité, dirige son esprit, tourne son esprit vers la connaissance distincte et le souvenir de ses anciennes demeures. Il se rappelle ses anciennes demeures qui ont été nombreuses, par exemple une existence, deux existences, trois existences, cinq, dix, vingt, trente, quarante, cinquante, cent, mille, cent mille existences, des existences en nombre égal à plusieurs périodes de destruction (*saṁvaṭṭa kappa*), à plusieurs périodes de reproduction (*vivaṭṭa kappa*), à plusieurs périodes de destruction et de reproduction ; j'étais là, j'avais un tel nom, j'étais d'une telle famille, d'une telle caste, je prenais tels aliments, j'éprouvais tel plaisir et telle peine, ma vie eut une telle durée ; sorti de ce monde par la mort, je naquis de nouveau en tel endroit ; je fus là, ayant tel nom, telle famille, telle caste, prenant tels aliments, éprouvant tel plaisir et telle peine, ayant une existence de telle durée ; sorti par la mort de cette situation, je naquis de nouveau en tel endroit. C'est ainsi qu'il se rappelle ses anciennes demeures qui ont été nombreuses, avec leurs caractères et leurs particularités. De même, grand roi, qu'un homme qui de son village irait dans un autre village, de ce dernier village dans un autre encore, puis qui du dernier village reviendrait dans le sien, et ferait cette réflexion : De mon village je suis allé dans cet autre village, je m'y suis arrêté ainsi, je m'y suis assis de cette manière, j'y ai parlé ainsi, j'y ai gardé le silence en telle occasion ; de ce village je suis allé dans cet autre ; là aussi je me suis arrêté ainsi, je m'y suis assis de cette manière, j'y ai parlé ainsi, j'y ai gardé le silence en telle occasion ; maintenant je suis revenu de ce village dans le mien [f. 64 b] ; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus jusqu'à] se rappelle ainsi ses anciennes demeures [f. 22 b] qui ont été nombreuses, avec leurs caractères et leurs particularités. Cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus jusqu'à] arrivé à l'impassibilité, dirige son esprit, tourne son esprit vers la connaissance de la mort et de la naissance des créatures. Avec sa vue divine, pure, surpassant la vue humaine, il voit les êtres mourants ou naissants, misérables ou éminents, beaux ou laids de couleur, marchant dans la bonne ou dans la mauvaise voie, suivant la destinée de leurs œuvres. Ces êtres-ci, se dit-il, pleins des fautes qu'ils commettent en action, en paroles, en pensée, qui injurient les Ariyas (Âryas), qui suivent des doctrines de mensonge, qui agissent conformément à ces doctrines de mensonge, ces êtres, les voilà qui après la dissolution du corps

après la mort, sont nés dans les existences misérables, dans la mauvaise voie, dans un état de déchéance, dans l'enfer. Ces êtres-là, d'un autre côté, doués des bonnes œuvres qu'ils accomplissent en action, en parole, en pensée, qui n'injurient pas les Âryas, qui suivent la bonne doctrine, qui agissent conformément à la bonne doctrine, ces êtres, les voilà qui après la dissolution du corps, après la mort, sont nés dans la bonne voie, dans le monde du ciel; c'est ainsi qu'avec sa vue divine surpassant la vue humaine, il voit les êtres mourants, naissants, misérables ou éminents, beaux ou laids de couleur, marchants dans la bonne ou dans la mauvaise voie, suivant la destinée de leurs œuvres. De même, grand roi, que s'il se trouvait un palais élevé au milieu d'un carrefour[1], et que sur ce palais se tînt debout un homme doué de vue, et qu'il vît les gens entrants dans leurs maisons, ou en sortants, ou marchants sur la grande route et dans la rue, ou assis au milieu du carrefour, et qu'il fît cette réflexion: Voici des hommes qui entrent dans leur maison, en voici qui en sortent, en voici d'autres qui marchent sur la grande route et dans la rue, ceux-ci enfin sont assis au milieu du carrefour; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] voit les êtres mourants, naissants, misérables ou éminents, beaux ou laids de couleur, marchants dans la bonne ou dans la mauvaise voie, suivant la destinée de leurs œuvres. Cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment.

« Le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] arrivé à l'impassibilité, dirige son esprit, tourne son esprit vers la science [f. 55 a] de la destruction des souillures du vice; il connaît telle qu'elle est la douleur, et il se dit: Voici la douleur, ceci est la production de la douleur, ceci est la cessation de la douleur [f. [illegible] a], ceci est le degré qui conduit à la destruction de la douleur[2]; il connaît telles qu'elles sont les souillures du vice, et il se dit: Voici les souillures du vice, ceci est la production des souillures du vice, voici la cessation des souillures du vice, voici la voie qui conduit à la cessation des souillures du vice. Quand il voit ainsi, quand il connaît ainsi, son esprit est délivré des souillures du désir, de celles de l'existence, de celles de l'ignorance. Une fois que son esprit est délivré, sa science est celle-ci: L'existence est épuisée [pour moi], les devoirs de la vie religieuse sont accomplis, ce qui était à faire est fait, il n'y a plus lieu à revenir ici-bas[3]. De même, grand roi, que s'il se trouvait dans une gorge de mon

---

[1] Le texte écrit avec un gh, singhâṭaka, le mot que Wilson donne avec un g, çriñgâṭaka.

[2] Le texte se sert d'une expression consacrée qui revient toujours chaque fois qu'il s'agit de cette notion, ayaṁ dukkha nirôdha gâminî paṭipadâ; le terme de paṭipadâ est le sanscrit pratipad; nous savons par Turnour qu'il est compris sous un autre terme plus général, celui de magga, « la voie », lequel désigne le chemin qui mène à la science supérieure. On voit qu'on peut traduire paṭipadâ par « les degrés » qu'on franchit quand on marche dans cette voie. D'un autre côté, paṭipadâ signifie également « place, situation, dignité », quand on envisage l'homme comme arrivé ou arrêté à un point qui est plus élevé qu'un autre point précédemment franchi.

[3] L'expression dont se sert le texte est nâparam itthattâya, littéralement, « il n'y a plus autre chose pour l'état d'être ici, ou pour l'état d'être ainsi. » Le substantif abstrait itthatta, de ittha, ainsi ou ici, est très fréquemment employé dans les textes pâlis pour désigner la condition de l'homme en ce monde. En parlant d'un Religieux qui, comme Çâkyamuni,

tagne un lac plein d'une eau transparente, pure et limpide, et qu'un homme doué de vue et debout sur ses bords y vît les vers et les coquilles, le sable et le gravier, les bandes de poissons qui s'y meuvent ou qui y sont arrêtées, et qu'il fît cette réflexion : Voici un lac plein d'une eau transparente, pure et limpide ; voici les vers et les coquilles, le sable et le gravier, et les bandes de poissons qui s'y meuvent ou qui y sont arrêtées ; de la même manière, grand roi, le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus jusqu'à] il n'y a plus lieu à revenir ici-bas. Lorsque le Religieux voyant son esprit ainsi recueilli [etc. comme ci-dessus jusqu'à] il n'y a plus lieu à revenir ici-bas, cela même lui est compté comme sagesse. C'est là, grand roi, un résultat général et prévu qui est et plus éminent et plus précieux que les autres résultats généraux et prévus dont il a été parlé précédemment[1]. Il n'y a pas, grand roi, un autre résultat général et prévu qui soit et plus élevé et plus précieux que le résultat que tu viens d'entendre.

Cela dit, le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, parla ainsi à Bhagavat : Éminent, seigneur, éminent en effet ! De même, seigneur, que si l'on redressait un objet renversé sens dessus dessous, si l'on découvrait une chose cachée, si l'on indiquait le chemin à un homme égaré, si l'on portait au milieu de l'obscurité une lampe à huile, et que les hommes qui ont des yeux vissent les formes, de même la loi m'a été expliquée par Bhagavat de plusieurs manières différentes. Aussi me réfugié-je auprès de Bhagavat, auprès de la Loi, auprès de l'Assemblée. Consens, ô Bhagavat, à me recevoir comme fidèle, aujourd'hui que je suis arrivé devant toi, que je suis venu chercher un asile auprès de toi. Un crime m'a fait transgresser la loi, seigneur, comme à un ignorant, comme à un insensé, comme à un criminel. J'ai pu, pour obtenir le pouvoir suprême, priver de la vie mon père, cet homme juste, ce roi juste. Que Bhagavat daigne recevoir de ma bouche l'aveu que je fais de ce crime, afin de m'imposer pour l'avenir le frein de la règle. — Il est donc vrai, grand roi[1], un crime t'a fait transgresser la loi, comme à un ignorant, comme à un insensé, comme à un criminel, toi qui as pu, pour obtenir le pouvoir suprême, priver

---

après avoir gagné le ciel pour prix de ses vertus antérieures, revient en ce monde ; un texte du *Dîgha nikâya* s'exprime ainsi : *So tatô tchutô itthattam âgatô samânô imam mahâpurisalakkhanam paṭilabhati*, « Descendu de ce monde et étant arrivé ici-bas, il revêt ces signes extérieurs d'un grand homme. » (*Lakkhana sutta*, dans *Digh. nik.* f. 167 a.) Ce passage ne laisse aucun doute sur le véritable sens du mot *itthattam*, « l'état d'être ici » ; on y remarquera en outre le participe *samânô*, qui est un exemple de plus à ajouter à ceux que j'ai déjà cités plus haut (p. 449), pour prouver l'emploi d'un participe moyen du radical *as* en pâli.

[1] Après la phrase placée entre deux étoiles, le *Subha sutta* ajoute le morceau suivant par lequel il se termine dans mon manuscrit. « C'est là, jeune Brâhmane, la masse sublime de sagesse dont le Bienheureux (f. 55 b) a fait l'éloge, qu'il a fait accepter à la foule du peuple, dans laquelle il l'a introduite, dans laquelle il l'a établie. Y a-t-il pour moi ici quelque chose de plus à faire ? C'est une chose surprenante, ô Ânanda [reprit le jeune Brâhmane], c'est une chose merveilleuse, ô Ânanda, [illegible] que cette sublime masse de sagesse qui est achevée et non inachevée. Je n'aperçois pas, ô Ânanda, hors d'ici, dans les autres Samaṇas ou Brâhmanes, une masse sublime de sagesse ainsi achevée. — Il n'y a donc pour nous rien de plus à faire ici ? — Cela est éminent, ô Ânanda. De même, ô Ânanda, que si l'on redressait un objet renversé sens dessus dessous, si l'on découvrait une chose cachée, si l'on indiquait le chemin à un homme égaré [etc. comme au texte jusqu'à] je suis venu chercher un asile auprès de toi. »

de la vie ton père, cet homme juste, ce roi juste. Et parce qu'ayant déclaré, grand roi, ta faute à cause de cette faute même, tu en fais l'expiation conformément à la loi, nous acceptons cet aveu de ta part; car c'est là un progrès, grand roi, dans la discipline d'un Ariya, [que] l'Ariya ayant déclaré sa faute à cause de cette faute même, en fait l'expiation conformément à la loi, il s'impose pour l'avenir le frein de la règle.

« Cela dit, le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, parla ainsi à Bhagavat : Eh bien, maintenant, seigneur, nous nous retirons; nous avons beaucoup d'affaires, beaucoup de devoirs à remplir. — Va donc, grand roi, aux affaires auxquelles tu penses que le temps est venu pour toi. Alors le roi du Magadha ayant accueilli avec plaisir, avec satisfaction ce que Bhagavat avait dit, se leva de son siége, et après avoir salué Bhagavat [f. 23 b] et avoir tourné autour de lui en signe de respect, il se retira. Ensuite Bhagavat, quelques instants après que le roi du Magadha, Adjâtasattu, fils de Vêdêhî, se fut retiré, s'adressa ainsi aux Religieux : Il est blessé, ô Religieux, ce roi, il est atteint. Quelle rencontre, ô Religieux, que ce roi ait privé de la vie son père, cet homme juste, ce roi juste, et qu'il soit venu dans cet endroit même obtenir la vue claire et pure de la loi. Voilà ce que dit Bhagavat; les Religieux, satisfaits, accueillirent avec joie ce que Bhagavat avait dit. »

Avant de terminer, je dois faire quelques observations sur diverses particularités de ce *Sutta*. Ces observations porteront d'abord sur le cadre et sur le nom du roi et du fils du roi qui y figurent, puis sur la doctrine en général qui est exposée par Çâkyamuni. Le roi est Adjâtasattu, fils de Bimbisâra et de Vêdêhî; il est bon de remarquer qu'Adjâtasattu n'est désigné ici que par le nom de sa mère. Serait-ce à cause du parricide dont il s'était rendu coupable et qui est rappelé à la fin du *Sutta*, ou bien cette désignation spéciale viendrait-elle de ce que Bimbisâra ayant eu plus d'une femme, les fils issus de ces divers mariages ne pouvaient être mieux distingués que par le nom de leur mère? C'est un point que je ne saurais décider, quoique la seconde supposition me paraisse plus vraisemblable. Du reste, l'usage de cette épithète « fils de Vêdêhî » est aussi familier aux Buddhistes du Nord qu'à ceux du Sud; notre *Lotus*, ainsi qu'on l'a vu au commencement, la joint également au nom du roi Adjâtaçatru[1]. Le manuscrit du *Dîgha nikâya*, auquel appartient le précédent *Sutta*, écrit toujours avec une finale brève le nom de *Vêdêhi*, pour *Vâidêhî* en sanscrit; on n'aurait pas besoin, pour expliquer cet abrégement irrégulier de la voyelle, d'alléguer l'incorrection des manuscrits, puisqu'on sait qu'en sanscrit même une règle autorise l'abrégement d'un certain nombre de voyelles en composition. J'ai déjà remarqué que les manuscrits sanscrits du Népal écrivent correctement *Vâidêhî putra*, « le fils de « la Vidéhienne, » c'est-à-dire de la femme née dans le pays de *Vidêha*; cette femme était Çrîbhadrâ; nous y reviendrons tout à l'heure.

Le nom que notre *Sutta* donne au prince royal fils d'Adjâtasattu, mérite une certaine attention, parce qu'il nous fournit une autorité de plus en faveur de l'opinion des Buddhistes du Sud qui regardent Udâyibhadda, comme fils et successeur d'Adjâtasattu, roi du Magadha. Nous n'avions jusqu'ici que le *Mahâvamsa*, où ce prince est nommé *Udâyi*

---

[1] Ci-dessus, f. 1 a, et p. 304.

bhadda[1], et que la célèbre inscription birmane de Buddha gayâ, où il a le nom d'*Udaya bhadda*[2]. Il m'a même maintenant possible de faire remonter le témoignage des chroniques singhalaises beaucoup plus haut que l'époque de Mahânâma qui a compilé son *Mahâvañsa* d'après ces chroniques mêmes, puisque les *Suttas* du *Dîgha nikâya* appartiennent sans aucun doute aux plus anciens matériaux qu'il ait eus à sa disposition. C'est donc un point désormais établi, que les Buddhistes du Sud donnent Udâyi bhadda pour fils et pour successeur d'Adjâtasattu. Le vœu que notre *Sutta* met dans la bouche du roi, au moment où il admire le calme profond qui règne au sein de l'Assemblée, donne à croire que le prince Udâyi bhadda n'était pas toujours maître de ses passions; autrement son père ne lui aurait pas souhaité le calme (*upasama*) qu'il voit régner parmi les Religieux réunis autour du Buddha. Il est curieux de remarquer quels soupçons ces paroles du roi inspirent à Çâkyamuni; connaissant la violence d'Adjâtasattu, le Religieux lui demanda s'il est venu avec des pensées de bienveillance; à quoi Adjâtasattu répond que le prince royal n'a pas cessé de lui être cher. On sait qu'Udâyi bhadda, se conformant mieux au langage de son père qu'à ses exemples, devint à son tour parricide comme lui.

Un autre point sur lequel je désire appeler l'attention du lecteur, c'est la détermination précise de l'accord qui paraît exister entre les Buddhistes de Ceylan et ceux du Népal, relativement au rang de ce prince dans la liste des successeurs d'Adjâtasattu et à la forme véritable de son nom. J'ai donné ailleurs une liste des successeurs de ce monarque d'après l'*Açôka avadâna*, et j'ai constaté que le manuscrit auquel je l'empruntais nous fournissait pour le nom de ce prince deux variantes que, par une singulière inattention, le copiste n'avait pas hésité à placer l'une auprès de l'autre pour désigner le même personnage: la première est *Udâyin*, la seconde *Udayi bhadra*[3]. M'autorisant du témoignage du *Mahâvañsa*, j'ai condamné sans hésitation la première variante, pour m'en tenir à celle qui se rapproche le plus de l'orthographe pâlie *Udayi bhadda*. Mais aujourd'hui que les recherches que j'ai entreprises sur les livres des Buddhistes du Sud m'ont familiarisé davantage avec diverses particularités du dialecte dans lequel ces livres sont écrits, j'ai entrevu la possibilité de concilier les deux leçons *Udâyin* et *Udâyi bhadda*, et d'établir au moins par conjecture l'unité de ces deux témoignages assez différents en apparence, celui des Buddhistes du Népal et celui des Buddhistes de Ceylan.

On remarquera d'abord que l'adjectif *bhadda*, en sanscrit *bhadra*, peut être laissé de côté sans inconvénient; c'est une épithète qui est ici ajoutée au nom propre, et qui peut manquer sans que le nom en soit altéré: ainsi, dans les livres du Nord, on rencontre aussi souvent *Râhula* que *Râhula bhadra*. L'usage le plus répandu chez les Buddhistes comme chez les Brâhmanes, est cependant de désigner les personnages qu'on respecte par deux noms, d'abord par celui qu'ils ont reçu au moment de leur naissance, ensuite par un nom patronymique ou par une épithète. Un commentateur Buddhiste d'une grande autorité, celui de l'*Abhidharma kôça*, parlant de l'épithète de *Bhagavat* qu'on ajoute au titre

---

[1] Turnour, *Mahâwanso*, t. I, chap. iv, p. 15.

[2] H. Burney, *Translat. of an Inscript. in the Burm. language*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 170. *Burmese chronolog. table*, dans Crawfurd, *Journ. of an Embassy to Ava*, Append. p. 31. Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 63.

[3] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 358.

de *Buddha*, pour désigner le Buddha bienheureux, s'exprime ainsi : « On emploie ce « second titre de *Bhagavat* pour empêcher qu'on ne conçoive aucune idée irrespectueuse ; « car, dans le monde, l'absence de respect se marque par l'emploi d'un nom propre non « suivi d'un terme subordonné (*anupapada*), comme quand on dit simplement *Dêvadatta*[1]. »

Maintenant, le nom qui nous reste après la suppression de *Bhadra* a les orthographes suivantes : chez les Buddhistes du Sud, *Udâyi* et *Udaya* ; chez les Buddhistes du Nord, *Udayin* et *Udjâyin*. De ces diverses orthographes, *Udaya* est actuellement du moins la plus rare ; je ne la trouve que dans l'inscription barmane de Buddha gayâ, et dans la copie que je possède du commentaire de Mahânâma sur le *Mahâvaṃsa*[2]. Elle donne cependant pour le nom de fils d'Adjâtasattu les sens de « lever, splendeur, prospérité, » sens qui conviennent très-bien au fils d'un monarque aussi puissant qu'était le roi du Magadha. J'ajoute que la réunion des deux mots *Udaya bhadra*, soit qu'on les traduise par « heureux « par sa fortune, » soit qu'en les rapprochant en un composé possessif, on y voie le sens de « celui qui a le bonheur de la prospérité, » rappelle d'une manière bien frappante le nom de *Çrîbhadrâ*, grand'mère de ce prince, nom qui peut se traduire « fortunée par Çrî, » ou « celle qui a le bonheur de Çrî. » Le nom de la grand'mère et celui du petit-fils sont donc dans une relation apparente, et l'on comprend que le roi Adjâtaçatru ait désigné son fils d'après le nom de celle des femmes de Bimbisâra dont il était le fils lui-même, plutôt que d'après le nom de ce prince qu'il respectait assez peu pour attenter plus tard à ses jours. J'ajoute que comme le nom d'*Udaya bhadra* se présente trois fois sur quatre avec la désinence *i* qui n'est que le reste de suffixe *in*, on pourrait lire *Udayî* pour *Udayin*, épithète à laquelle Wilson attribue justement la signification de *florissant, prospère*; mais peut-être alors devrait-on supprimer *Bhadra*.

Nous pourrions nous arrêter ici et tenir pour authentique le nom d'*Udaya bhadra* ou d'*Udayi bhadra*, tout en remarquant que, dans des textes plus corrects que ceux du Népal, il faudrait donner séparément à *Udayi* et à *bhadra* leurs diverses désinences, ce qui formerait un nom propre moins régulier qu'*Udaya bhadra*; mais il nous reste encore à examiner, d'abord l'orthographe constante des Singhalais, qui donnent un *â* long à ce mot *Udâyi*, et de plus l'orthographe de l'*Açôka avadâna*, qui lit *Udjâyin*. En admettant que ces deux dernières leçons doivent exprimer le même sens que celles d'*Udaya* et *Udayin*, on est naturellement conduit à cette supposition, que l'*Udjâyin* du Nord est le *prâkritisme* d'un primitif *Udyâyin*, épithète qui serait sans doute moins commune que celle d'*Udayin*, mais qui peut être également authentique. J'ajoute que l'orthographe d'*Udjâyin* avec un seul *dj* au lieu de deux, si elle ne vient pas du fait des copistes, peut tenir à quelque particularité du dialecte, comme quand on voit, dans les inscriptions de Piyadasi, une double consonne céder la place à une consonne simple.

Que ferons-nous maintenant de la leçon *Udâyi* que nous voyons répétée fréquemment dans les textes pâlis? — Une altération du prâkrit *Udjâyin*, analogue à celle qui a transformé en *Pasênadi* le Prasênadjit, roi du Kôçala, des Buddhistes du Nord; car l'orthographe de *Pasênadi* est beaucoup plus commune dans les Suttas du *Dîgha nikâya* que

---

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 5 a de mon manuscrit. — [2] *Mahâvaṃsa ṭîkâ*, f. 53 b.

celle de *Pasênadji*, si même cette dernière y est jamais usitée. Et quant à la cause qui a substitué un *d* en *dj* étymologique, je n'hésite pas à la chercher dans l'influence de quelque prononciation populaire analogue à celle que le singhalais, notamment sous sa forme la plus ancienne, celle de l'*Elu*, applique à la reproduction d'un grand nombre de mots sanscrits et pâlis. C'est ainsi qu'on trouve *dapa* pour le sanscrit *djapa* « récitation à « voix basse, » *Dambadiva* pour *Djambudvîpa* et d'autres encore. J'essayerai même d'établir plus bas que cette transformation du *dj* en *d* existait déjà dans l'Inde au temps des Buddhistes. Notons d'ailleurs que l'existence bien connue du mot *Udaya* a dû faciliter la transformation d'*Udjâyi* en *Udâyi*. Ainsi, en résumé, il est fort possible que nous n'ayons ici que deux orthographes d'un même nom propre, ayant toutes deux le même sens : *Udâyi*, la forme la plus commune, et *Udjâyin*, forme supposée, mais qui donne naissance au prakrit *Udjayi*, duquel vient ensuite le singhalais *Udâyi*.

Arrivés à ce point, il nous faudrait examiner une question beaucoup plus intéressante non seulement pour le Buddhisme, mais aussi pour quelques textes brâhmaniques dont l'antiquité, d'ailleurs incontestable, n'est cependant pas encore fixée avec la précision nécessaire. C'est celle de savoir si l'*Udâyi bhadda*, fils d'*Adjâtasatta*, des Buddhistes singhalais, qui est dans le Nord *Udâyibhadra*, ne serait pas, sous un autre nom, le même personnage que *Bhadra sêna* qui, selon le *Çatapatha Brâhmaṇa*, est fils d'Adjâtaçatru[1]. Voici par quelle suite de suppositions je me figure qu'on pourrait arriver à ce rapprochement. Le *Bhadra sêna*, fils d'Adjâtaçatru du *Çatapatha*, avec son nom signifiant « celui qui a une « armée heureuse, » nous rappelle l'*Udayâçva*, petit-fils d'Adjâtaçatru, des listes brâhmaniques[2], dont le nom veut dire « celui qui a les chevaux de la prospérité. » Que cet *Udayâçva*, petit-fils d'Adjâtaçatru, puisse être identifié avec *Udâyi bhadda*, fils du même roi, au moins quant au nom, c'est une supposition qui me paraît parfaitement justifiée par les variantes que rassemble Lassen pour le nom d'*Udayâçva*, qui est lu ailleurs *Udibhi* et *Udâsin*. Maintenant, si l'on rapproche les uns des autres ces trois séries de noms : 1° *Bhadra sêna* des anciens *Brâhmaṇas*, 2° *Udâyi bhadda* des *Suttas* pâlis, 3° *Udibhi*, *Udâsin* et *Udayâçva* des listes royales indiennes, on reconnaîtra qu'entre le n° 1 et le n° 2 il y a la communauté de l'épithète *Bhadra*; qu'entre le n° 1 et le n° 3 il y a l'analogie de l'idée d'*armée* et de celle de *chevaux*; qu'enfin entre le n° 2 et le n° 3 il y a communauté de nom, *Udâyin* et *Udaya*. Ainsi le fils d'Adjâtaçatru, selon les *Brâhmaṇas*, est caractérisé par la même épithète que le fils du même Adjâtasattu, selon les *Suttas* pâlis; en même temps que le petit-fils d'Adjâtaçatru, selon les listes royales, rappelle par son épithète le fils du même roi d'après les *Brâhmaṇas*, et par son nom ce même fils, d'après les *Suttas*. D'où l'on peut conclure que *Bhadra sêna* est comme le rendez-vous ou la moyenne d'*Udâyi bhadda* et d'*Udayâçva*.

Mais, il faut bien l'avouer, ces rapprochements de noms ne suffisent pas pour faire admettre définitivement l'identité du *Bhadra sêna* et d'*Udâyi bhadda*, identité qui ajouterait un si grand poids à l'opinion de Lassen touchant celle de l'Adjâtaçatru de deux *Upani*

---

[1] Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 118. — [2] Lassen, *Ind. Alterth.* t. I, Anh. p. xxxiii. Prinsep, *Useful Tab.* 2e part. p. 99.

chefs brâhmaniques avec l'Adjâtasattu contemporain de Çâkyamuni[1]. Si je ne pousse pas plus loin en ce moment cette recherche curieuse, ce n'est pas que je me rende aux arguments par lesquels M. Weber croit l'avoir terminée, quand il dit : 1° que l'Adjâtaçatru des *Brâhmaṇas* est roi de Kâçi (plus tard Bénarès), tandis que l'Adjâtasattu des *Suttas* l'est de Râdjagriha ; 2° qu'on ne voit pas de raison pour qu'il n'ait pas existé deux rois distincts du nom d'*Adjâtaçatru*[2]. A mes yeux l'objection géographique n'est pas très-forte, parce que dès le temps de Bimbisâra, père d'Adjâtaçatru, le royaume de Magadha avait pris dans l'Inde centrale une prépondérance considérable, à laquelle n'avait sans doute pu résister la population de Kâçi. Quant à la seconde objection, elle n'a guère plus de valeur que toute autre supposition du même ordre. Il vaut mieux renoncer à un argument de ce genre, et dire que les preuves de l'identité de l'Adjâtasattu des *Suttas* et de l'Adjâtaçatru des *Brâhmaṇas* ne sont ni assez nombreuses ni assez convaincantes pour la faire admettre définitivement. Mais c'est seulement sous cette réserve que je ne l'adopte pas dès aujourd'hui, et j'ai l'espérance qu'une lecture plus avancée des textes du Sud devra donner quelque lumière nouvelle sur ce sujet intéressant.

Je passe à un autre ordre de noms qui nous étaient déjà connus par les légendes du Nord ; je veux parler des six ascètes dont les opinions philosophiques sont brièvement et quelquefois obscurément rappelées par le roi Adjâtasattu. De courtes notes ont signalé, à mesure qu'ils se présentaient, la forme primitive de ces noms en sanscrit ; il en est un cependant sur lequel les *Suttas* du Sud nous donnent un détail de plus que ceux que nous trouvons dans le *Sâmañña phala*. C'est *Nigaṇṭha Nâtaputta*, « Nigaṇṭha, fils de Nâta, » et selon les Buddhistes du Nord, « Nirgrantha, fils de Djñâti. » Le *Saggîti sutta*, l'avant-dernier des trente-trois *Suttas* que renferme mon exemplaire du *Dîgha nikâya*, nous apprend qu'au temps où Çâkyamuni se trouvait à Pâvâ chez les Mallas, qui sont désignés dans le texte sous le nom de *Pâvêyakâ Mallâ*, « les Mallas de Pâvâ, » et appelés par le Buddha *Vâseṭṭhâ* ou Vasichthides, Nigaṇṭha, fils de Nâta, venait de mourir et que la discorde s'était introduite parmi ses disciples[3]. Rien, dans le *Sâmañña phala*, ne nous dit qu'il fût encore vivant lorsque le roi Adjâtasattu fait part au Buddha de l'entretien philosophique qu'il avait eu avec lui ; mais rien ne nous apprend non plus qu'il fût mort à cette époque, et il y a quelque vraisemblance qu'il ne l'était pas, à moins qu'on ne regarde le préambule du *Sâmañña phala* comme tout à fait arbitraire et composé après coup et sans autre intention que de faire figurer les six philosophes adversaires de Gotama Buddha dans une exposition où l'avantage devait rester à ce dernier. Si l'on suppose qu'il vivait au temps où nous reporte le *Sâmañña phala*, on en devra conclure que le *Saggîti sutta* est postérieur, je ne dis pas pour la rédaction, mais pour le fond, au *Sâmañña phala*, puis-

---

[1] Lassen, *Ind. Alterth.* t. I, p. 710, 748, et t. II, p. 77 et 510.

[2] Weber, *Ind. Stud.* t. I, p. 213.

[3] *Saggîti sutta*, dans *Dîgh. nik.* f. 197 b. Il importe de remarquer que la ville de Pâvâ dont il est question quand on parle de la tribu des Mallas, était située dans le pays dont *Kusinârâ* passe pour la capitale ; Pâvâ n'était éloignée de cette dernière ville que de trois *gâvutas*, ou six milles anglais. (Turnour, *Examin. of pali Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 513, et t. VII, p. 1005.) Le pâli *gâvuta* répond au sanscrit *gavyûti*.

Digitized by Google

qu'il se rapporte à un pèlerinage de Çâkya chez les Mallas, pèlerinage qui est contemporain de la mort de Nigantha, fils de Nata. Je fais ces remarques pour montrer de quelle manière on pourrait tenter une classification des *Suttas* des Singhalais d'après les noms et les choses qu'ils rappellent incidemment. Quel que doive être le résultat d'une tentative de ce genre, elle sera toujours d'un grand intérêt pour l'histoire des *Suttas* du Sud; car si les circonstances que relatent ces livres sont l'expression de la vérité, on le reconnaîtra bien à leur accord mutuel, comme aussi leur discordance nous fera clairement voir si elles ont été rassemblées au hasard et par suite d'un respect apparent plutôt que réel pour la tradition. Ainsi, si nous en tenons aux deux *Suttas* dont il vient d'être question, le *Saggîti* serait postérieur au *Sâmañña phala*, ce qui le placerait dans l'une des dernières années de la vie de Çâkyamuni, c'est-à-dire de 551 à 543 avant notre ère, puisque nous savons par les Buddhistes du Sud, ou plus positivement par le témoignage du *Mahâvamsa*, que Çâkya mourut la huitième année du règne d'Adjâtasattu, et que le *Sâmañña phala*, où Adjâtasattu figure déjà comme roi, ne peut pas être antérieur à ces huit dernières années de la prédication et de la vie de Çâkya.

Un intérêt plus général encore s'attache à quelques-uns des noms qui figurent dans ce *Sutta*, comme aussi à d'autres noms propres qui paraissent dans plusieurs traités du même genre. Si le retour des mêmes personnages dans les livres du Nord et dans ceux du Sud, sert à établir l'origine commune de ces deux ordres de livres et en assure également l'authenticité, il sera permis de tirer des inductions analogues de la présence de quelques noms brâhmaniques dans les livres qui font autorité chez les Buddhistes. C'est là, sans doute, un genre d'argument qu'il ne faut pas trop presser; cependant, si les livres relatifs à la prédication de Çâkyamuni, et qui, par les détails qu'ils renferment, remontent jusqu'à son temps, nous parlent de rois, de Brâhmanes, de Religieux célèbres dans la tradition brâhmanique et cités par des ouvrages réputés anciens, il faudra bien admettre que ces ouvrages brâhmaniques seraient, sinon absolument contemporains, du moins très rapprochés du temps de la prédication de Çâkya. On voit, sans que j'y insiste davantage, ce qu'on pourra gagner par de tels rapprochements; les *Sûtras* des Buddhistes devront, dans certains cas, servir à dater quelques portions des livres des Brâhmanes. Il est à peine besoin de dire que la valeur de ces rapprochements sera d'autant plus grande qu'ils seront plus nombreux, et surtout qu'ils formeront des groupes liés, dans l'une et dans l'autre classe de livres, par le même genre de lien.

Nous ne possédons pas encore un assez grand nombre de *Sûtras* tant du Népal que de Ceylan, et ceux que nous connaissons n'ont pas encore été examinés sous ce point de vue avec assez d'attention pour qu'on puisse établir définitivement comme démontrés tous les rapprochements qu'il est déjà possible de signaler. Il y a cependant plusieurs années déjà que j'en ai fait pressentir quelques-uns, en relevant, dans les notes de mon *Introduction à l'histoire du Buddhisme*, ceux des noms propres brâhmaniques qui figuraient dans les traités ou fragments buddhiques dont je faisais usage. Cette recherche devient de jour en jour plus facile, maintenant que le zèle d'une génération de savants pleins d'ardeur s'attache à nous faire connaître les plus anciens monuments de la littérature

brâhmanique par des éditions de textes, par des traductions, par des analyses et des extraits critiques. Donnons-en donc ici brièvement quelques exemples.

Parmi les ascètes brâhmaniques interrogés par le roi Adjâtasattu, comme nous avons vu un nommé *Nigantha Nâtaputta*, qu'on désigne dans le cours du dialogue par le nom patronymique de *Aggivêssâyana*. Ce titre serait en sanscrit *Agnivêçyâyana* et signifierait « le descendant d'*Agnivêçya*. » J'avais déjà trouvé le nom de *Agnivêçyâyana* appliqué au Brâhmane *Dîrghanakha*, dans une des légendes buddhiques du *Divya avadâna*[1]. Or ce patronymique de *Agnivêçyâyana* est un nom de famille connu dans la littérature védique. Ainsi Roth a trouvé dans les *Prâtiçâkhya sûtras* un *Agnivêçyâyana* et un *Agnivêçya*, du nom duquel dérive le titre de famille qui nous occupe[2]. Depuis, Weber a constaté l'existence de ce même nom dans des textes qui se rattachent au *Yadjurvêda*[3]. Nous connaissons donc déjà, par les livres des Buddhistes, deux Brâhmanes issus de l'ancienne famille d'*Agnivêçya*, qui sont donnés comme contemporains de Çâkyamuni. Sont-ce ces Brâhmanes, ou seulement l'un d'eux, que l'on retrouve dans les *Brâhmanas* du *Yadjus* et dans les *Prâtiçâkhya sûtras*? c'est ce que je ne prétends en aucune manière affirmer; j'établis uniquement ce point, qu'au temps de Çâkya il existait un certain nombre de Brâhmanes qui se rattachaient à la race d'*Agnivêçya*, et que des Brâhmanes de cette même famille sont cités également dans des livres appartenant à la littérature sacrée des *Brâhmanes*.

Trois personnages issus de l'ancienne race de *Kata* ou plutôt de *Kâtya* ont été signalés par Weber dans ses recherches sur le *Çatapatha Brâhmaṇa* du *Yadjurvêda*[4]. Il serait actuellement bien difficile de distinguer avec sûreté les uns des autres les divers personnages qui ont porté ce nom patronymique de « descendant de la race des *Katyas*, » et de rapporter à son véritable auteur telle ou telle partie du rôle religieux et littéraire qu'on attribue sans distinction à celui qu'on nomme *Kâtyâyana*. Cette question très-compliquée ne pourrait être traitée ici que d'une manière incidente, et je me contente, quant à présent, de renvoyer aux recherches de Lassen et de Weber[5]. Je constate seulement l'existence d'un *Kâtyâyana* surnommé *Mahâ*, « le grand, » parmi les premiers disciples de Çâkya, et d'un autre *Kâtyâyana* nommé *Kakuda*, qui figure parmi les six Brâhmanes adversaires obstinés de Çâkyamuni. Que le premier de ces deux *Kâtyâyanas* ait été un des plus célèbres disciples du Buddha, c'est un point qui ne me paraît pas pouvoir faire de doute; il est très-souvent cité en cette qualité au commencement des *Sûtras* du Nord, où figure une énumération des premiers auditeurs de Çâkya. Que le second soit un Brâhmane adversaire de Çâkya, c'est ce qui est également établi par le témoignage unanime des *Sûtras* du Nord et du Sud. Mais ce qu'il serait curieux de voir se confirmer, c'est la conjecture de Weber, qui comparant le *Kabandhin Kâtyâyana* de l'un des *Upanichads* de l'*Atharva vêda* au *Kakuda Kâtyâyana* des livres buddhiques, remarque que les noms de *Kabandhin*

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 457.

[2] *Zur Litt. und Geschichte des Weda*, p. 65.

[3] *Indische Studien*, t. I, p. 434.

[4] Weber, *Ibid.* p. 227 et 228, p. 440 et 441, et p. 484.

[5] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 480 et suiv. Weber, *Ind. Stud.* t. I, p. 118, note. Je répugne cependant à croire que l'auteur du *Sarvânukrama* du *Rigvêda* (Mueller, *Rigvêda samhitâ*, préf. p. xxi), soit le grand disciple de Çâkya.

et de Kakuda sont des mots voisins par le sens l'un de l'autre[1]. De ce rapprochement sur l'analogie des noms à l'identification des deux personnages, il n'y aurait certainement qu'un pas; toutefois cette analogie ne me paraît pas encore assez forte pour autoriser suffisamment la conclusion qu'on en voudrait tirer.

Le nom de *Kauṇḍinya* donne lieu à des remarques analogues. Nous connaissons par les livres du Népal deux Brâhmanes de ce nom, l'un qui est *Âdjnâta Kâuṇḍinya*[2], et l'autre qu'on appelle *Vyâkaraṇa Kâuṇḍinya*[3]. Comme *Âdjnâta* signifie « le savant, » il se pourrait bien que ce personnage eût été ainsi nommé à cause de ses connaissances en grammaire, et que les deux *Kâuṇḍinyas* des légendes buddhiques ne fussent au fond qu'un seul et même personnage. Maintenant, parmi les anciens grammairiens cités dans les *Prâtiçâkhya sûtras* des Brâhmanes, Roth a trouvé un *Kâuṇḍinya*[4] qui a pour seul nom ethnique ou ce patronymique, selon que *Kâuṇḍinya* devra s'interpréter, soit par « celui qui est né à Kuṇḍina, l'ancienne capitale du Vidarbha (le Bérar actuel), » soit par « le descendant de la race de Kuṇḍina, » ou peut-être même « le descendant d'une *Kuṇḍinî* ou fille bâtarde[5]. » De toute manière le *Kâuṇḍinya*, dit le grammairien, des Buddhistes pourrait bien n'être qu'un seul et même personnage avec le *Kâuṇḍinya* des *Prâtiçâkhyas* brâhmaniques. Weber, qui a remarqué le rôle commun de ces deux Brâhmanes, n'en a pas, je l'avoue, conclu à leur identité; mais il a donné tous les moyens d'arriver à cette conclusion[6].

Weber a signalé encore l'existence d'un ou deux autres noms communs aux textes brâhmaniques et aux textes buddhiques, comme par exemple au Pûrṇa qui est surnommé *Mâitrâyaṇî puttra* chez les Buddhistes[7], tandis que, chez les Brâhmanes, *Mâitrâyaṇî* est un nom bien connu qui est devenu le titre d'un des *Upanichads* appartenants au *Yadjus* noir[8], et le nom des *Vâtsîputtrîyas*, qu'il rapproche du *Vâtsîputra* de la généalogie du *Vrihadâraṇyaka*[9]. On en trouvera certainement beaucoup d'autres, indépendamment des noms moins connus, celui de *Pauchkarasâdi*[10], qu'on dit contemporain de Çâkya et que Roth a

---

[1] *Indische Studien*, t. I, p. 141 et 484.

[2] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 156; note, et *le Lotus de la bonne loi*, ci-dessus, p. 292.

[3] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 530.

[4] *Zur Litter. und Geschichte des Weda*, p. 53.

[5] Voy. *Kuṇḍinî* dans le *Gaṇa Garga*, Pân. IV, t. II, p. 101, éd. Boehtlingk.

[6] Weber, *Ind. Stud.* t. I, p. 71, et surtout p. 141, note 1.

[7] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 173.

[8] Weber, *Ind. Stud.* t. I, p. 173 et 175.

[9] *Vrihadâraṇyakam*, éd. Poley, p. 58; Weber, *Ind. Stud.* t. I, p. 484.

[10] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 208. En pâli ce nom s'écrit *Pôkkharasâdi* ou *sâti*; c'est un dérivé patronymique de *Puchkarasâd*, « qui se repose sur l'eau ou sur l'étang, » probablement pour dire *lotus*. Il paraîtrait que les interprètes tibétains des livres sanscrits buddhiques ont eu sous les yeux une autre orthographe de ce nom propre, à en juger d'après la traduction qu'ils en ont donnée. J'ai en effet lieu de croire que le Brâhmane nommé par eux *Padma sñing-po* doit être le même que *Pâuchkarasâdi* (Csoma, *Analysis of the Dulva*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 63 et 90). Il semble, en effet, qu'ils ont employé *padma* comme synonyme de *puchkara*, qui, pris à part, peut désigner le lotus en tant que produit d'un étang. D'un autre côté, comme *sñing-po* signifie « qui possède le cœur ou l'essence, » cette expression doit répondre non plus à *sâdi*, mais à *sâra*. Il est donc très-probable que, dans l'opinion des interprètes tibétains, le nom sanscrit de ce Brâhmane était *Pâuchkarasâra*. Je pense de même que le nom du village brâhmanique du pays des

trouvé dans les *Prâtiçâkhyas*[1], et celui de *Mâudgalyâyana*; ou encore comme les noms généraux des familles brâhmaniques, telles que les Vâsichṭhides, les Gâutamides, les Bhâradvâdjides, les Kâçyapides, qui au temps de Çâkyamuni jouaient un rôle important dans le Nord et dans l'Est de l'Inde. Je rappelle ces noms, qui sont célèbres dans les plus anciennes traditions indiennes, pour indiquer par un seul trait au milieu de quels personnages les livres buddhiques nous montrent Çâkyamuni cherchant des disciples et répandant ses prédications. Or ces personnages sont exactement ceux qui paraissent le plus souvent dans les *Brâhmaṇas* des Vêdas et dans les *Upanichads* qui s'y rattachent, soit que ces derniers livres reproduisent des extraits des *Brâhmaṇas*, soit qu'ils en imitent la forme ou en développent les théories.

J'ai donc pu dire avec raison, il y a quelques années et quand les matériaux qui s'accumulent autour de nous étaient à peine connus, que Çâkyamuni a paru dans l'Inde à un moment des croyances brâhmaniques beaucoup plus rapproché de l'âge des Vêdas que de celui des Purâṇas[2]. Ce résultat, j'en ai la conviction, acquerra d'autant plus de solidité que les *Sûtras* des Buddhistes et les *Brâhmaṇas* des Brahmanes seront mieux connus; il deviendra même un critérium sûr pour déterminer d'une manière approximative la date de plusieurs traités buddhiques admis dans le Nord de l'Inde parmi les écritures authentiques, mais dont le fonds, comme le cadre, nous permettent de suspecter l'antiquité. Sur ces points intéressants de critique et d'histoire, ainsi que sur la nature des doctrines, les textes traduits ou extraits avec soin nous en apprendront plus que les conjectures et les combinaisons auxquelles on pourrait se livrer d'avance avec le petit nombre de faits qui sont actuellement entre nos mains. Et pour terminer ces remarques par une preuve de cette dernière assertion, je donnerai ici le commencement d'un des *Suttas* du *Dîgha nikâya*, où Çâkyamuni nous apparaît exactement placé dans la situation que j'indiquais tout à l'heure, c'est-à-dire dans un temps, selon toute vraisemblance, très-postérieur à l'âge de l'hymnologie vêdique, mais contemporain de l'époque de discussions philosophiques et de travail intellectuel qui a dû commencer pour l'Inde vers le VIIIᵉ siècle au moins avant notre ère[3].

« Voici ce que j'ai entendu un jour[4]. Bhagavat parcourant le pays des Kôsalas, arriva avec une grande assemblée de Religieux, avec cinq cents Religieux, à l'endroit où se trouve le village de Brâhmanes du pays des Kôsalas nommé *Manasâkaṭa*. Bhagavat s'ar-

---

Kôçalas où Pôkkharasâdi passe pour avoir résidé, village que Csoma, d'après les Tibétains, désigne ainsi: *Hdod-pa-khan-pa* (*Analysis of the Dulva*, etc. p. 43), doit être le lieu dit *Ichchhânangala* du Sutta pâli intitulé *Ambaṭṭha sutta* du *Dîgha nikâya*. Ce nom de lieu doit signifier « l'endroit où l'on reconnaît tous les désirs, tant ce qu'on désire. »

[1] *Zur Litt. und Geschichte des Weda*, p. 66.

[2] Ce point de vue est aussi celui de M. R. Roth, qui a porté dans ces délicates questions de critique un savoir très-solide et la clarté d'un esprit parfaitement droit. J'ose présenter sa dissertation sur les Vêdas et sa préface au *Nirukta* comme des modèles en ce genre de recherches, dans un moment surtout où quelques esprits vigoureux, mais trop peu réglés peut-être, semblent se livrer avec une sorte d'intempérance à l'entraînement produit par l'abondance des matériaux précieux que leur zèle amène chaque jour; je dirais volontiers à la lumière, s'ils consentaient à se rendre un peu plus faciles à lire.

[3] Roth, *Jâska's Nirukta*, introd. p. LIII.

[4] *Tevidja sutta*, dans *Digh. nik.* f. 61 b et suiv.

rêta au nord de ce village, sur le bord de la rivière Atchiravatî, dans un bois de manguiers[1]. Or, en ce temps-là, il résidait à Manasâkaṭa un grand nombre de riches[2] Brâh-

---

[1] Je ne trouve sur les cartes modernes de la partie septentrionale de l'Inde, où nous devons chercher l'ancien pays des Kôçalas, aucune des dénominations géographiques qui figurent au début de cette légende. Cela ne doit pas surprendre pour un simple village nommé *Manasâkaṭa*, qui serait sans doute en sanscrit *Manasâkṛita*, n'est pas un simple acte de volonté. Mais on aimerait à découvrir la rivière *Atchiravatî* parmi les nombreux cours d'eau qui arrosent les provinces actuelles de Bahraitch, Gorakpour et Aoude. Je serais tenté de supposer que la *Rapti* actuelle (nom qu'on donne d'ailleurs à deux rivières qui sont déjà réunies à Gorakpour avant qu'elles se jettent dans la Dévah), a pu se nommer anciennement *Atchiravatî*. Dans cette hypothèse, le mot de Rapti serait la dernière trace d'*Ichiravatî*; peut-être même a-t-on dit *Irâvatî* au lieu d'*Atchiravatî*, mot qui, un peu développé, pouvait subsister longtemps dans la prononciation populaire, et de *Irâvatî* on aura fait aisément *Rapti*. Ce qui confirmerait cette conjecture et la changerait presque en certitude, c'est que sur la carte du district de Gorakpour qui est annexée à la topographie de l'Inde orientale publiée par Montgomery Martin, d'après les papiers manuscrits du docteur Francis Buchanan, la Rapti porte aussi le nom de *Airâvati*, ce qui est à peu de chose près le nom même dont je supposais tout à l'heure l'existence. (*History, Topography, etc. of Eastern India*, t. II, carte, p. 292 et 302.) Je ne dois pas cependant omettre de remarquer que des orientalistes d'une autorité imposante, comme Klaproth, Wilson et Cunningham, ont reporté l'*Atchiravatî* un peu plus à l'est, en l'identifiant avec la Gandakî moderne. Cette détermination repose à peu près entièrement sur la position que ces auteurs assignent à la ville célèbre de *Kuçinâgara*. Selon le voyageur chinois Hiuen thsang, suivant qu'on le connaît par l'analyse de Klaproth (*Foe koue ki*, p. 237), la ville de Kiu chi na kie lo était située non loin du bord occidental de la rivière *A chi to fa ti*, dont Hiuen thsang donne cette autre orthographe, *A li lo pho ti*, tout en la critiquant, ce qu'il paraît, en effet. La vraie leçon se trouverait probablement dans la combinaison des deux orthographes, *A chi lo fa ti*, ce qui conviendrait exactement à celle de notre Sutta pâli, *Atchiravatî*, et non *Ajitavatî*, comme l'écrit Csoma d'après les Tibétains. (*Analysis of the Dulva*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 89.) Il paraît que cette rivière était appelée antérieurement *Chi lai na fa ti*, mot dans lequel Klaproth retrouve le sanscrit *Svarṇavatî*, « qui charrie de l'or; » cette conjecture lui donne l'explication du nom de *Hi lian*, en sanscrit *Hiraṇyavatî*, par lequel on désignait la rivière auprès de laquelle était située la ville de Kusinagara, selon le témoignage de Fa hian. (*Foe koue ki*, p. 235 et 236.) Or Klaproth pense que la rivière nommée par Hiuen thsang *A chi to fa ti* est la Gandakî, sans distinguer toutefois entre la grande et la petite rivière de ce nom. Le capitaine Cunningham, faisant usage de renseignements pris sur les lieux, se décide positivement pour la Tchhôta Gandak, ou petite Gandak, et plaçant la ville de Kusinagara dans un lieu nommé Kasia, dont les ruines ont été décrites par M. Liston (*Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 477), il suppose que la forêt de Çâlas, indiquée par Hiuen thsang sur la rive occidentale de l'*A chi to fa ti*, se retrouve sur la carte de Rennell, dans la grande forêt de Çâlas qui s'étend entre la Rapti et la petite Gandakî, à l'occident de cette dernière. (*Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVII, 1re partie, p. 30.) Je dois dire que l'argument tiré des curieuses ruines de Kasia avait déjà été employé par M. Wilson. (*Journ. roy. asiat. Soc.* t. V, p. 126.) L'enchaînement de ces données conduit donc à ce résultat, que Kasia est l'ancienne ville de *Kuçinârâ*, et que la rivière *A chi to fa ti*, ou notre *Atchiravatî*, est la petite Gandakî. Tout en reconnaissant la force de cette conclusion, je remarquerai que la Rapti et la petite Gandakî sont assez voisines l'une de l'autre pour avoir pu anciennement ou porter le même nom ou échanger leurs noms entre elles, surtout dans un pays extrêmement arrosé, et où nous savons que les rivières changent souvent plusieurs fois de dénominations dans diverses parties de leur cours, indépendamment de ce qu'elles tendent fréquemment à se confondre les unes avec les autres par des embranchements que le docteur Fr. Hamilton a ingénieusement comparés à des espèces d'anastomoses. (*Histor. Topogr.* etc. t. II, p. 300.) Au reste, j'aurai occasion de revenir sur ce sujet en examinant le dernier voyage que fit Çâkya de Râdjagriha à Kuçinârâ.

[2] Le mot que je traduis par *riche* est *mahâsâla*, qui est d'un fréquent usage dans les textes buddhi-

hommes très-savants, comme par exemple le Brâhmane Tchagki, le Brâhmane Târukkha, le Brâhmane Pôkkharasâdi, le Brâhmane Djânussôni, le Brâhmane Nôdêyya[1], et d'autres riches Brâhmanes très-savants. Il advint qu'une discussion s'éleva entre des Vâsêṭṭhas et des Bhâradvâdjas (des Vasichthides et des Bhâradvâdjides) qui se promenaient dans le Vihâra du Djaggha[2], au sujet de ce qui est la voie et de ce qui ne l'est pas. Un jeune Brâhmane Vâsêṭṭha parla ainsi : C'est là seulement la droite voie, c'est là seulement la véritable route, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahma[3]; cette voie a été enseignée par le Brâhmane Pôkkharasâdi. Un jeune Brâhmane Bhâradvâdja parla ainsi : C'est là seulement la droite voie, c'est là seulement la véritable route, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahma; cette voie a été enseignée par le Brâhmane Târukkha. Mais le Brâhmane Vâsêṭṭha ne put convaincre le Bhâradvâdja, et le Brâhmane Bhâradvâdja, à son tour, ne put convaincre le Vâsêṭṭha. Alors le Brâhmane Vâsêṭṭha dit au Bhâradvâdja : Fils de Bhâradvâdja, Gôtama le Samaṇa, fils des Çâkyas, qui est sorti de la maison des Çâkyas pour se faire mendiant, se trouve en ce moment à Manasâkaṭa, au nord de ce village, sur le bord de la rivière Atchiravatî, dans un bois de manguiers. Le Bienheureux Gôtama a été ainsi précédé par le renom fortuné de sa gloire : Le voilà ce Bienheureux, vénérable, parfaitement et complétement Buddha, doué de science et de conduite, bien venu, connaissant le monde, sans supérieur, domptant l'homme comme un jeune taureau, précepteur des Dêvas et des hommes, Buddha bienheureux. Allons donc, fils de Bhâradvâdja, à l'endroit où s'est rendu le Samaṇa Gôtama, et quand nous y serons arrivés, nous l'interrogerons sur le sujet qui nous divise, et selon qu'il nous répondra, nous tiendrons sa réponse pour la vérité. Qu'il en soit ainsi, répondit le Brâhmane Bhâradvâdja au Brâhmane Vâsêṭṭha.

« Ensuite les deux jeunes gens se rendirent au lieu où se trouvait Bhagavat, et quand ils y furent arrivés, après avoir échangé avec lui les paroles de la bienveillance et de la civilité, ils s'assirent de côté; puis le jeune descendant de Vasiṭṭha parla ainsi de sa place :

---

ques de toutes les écoles, et qu'on retrouve assez fréquemment aussi dans les *Brâhmaṇas* des Vêdas. J'y reviendrai au n° XXI de l'*Appendice*.

[1] Le nom de Nôdêyya est un patronymique qui rappelle celui de l'ancien Richi Nôdhas, auquel est attribuée la composition de plusieurs hymnes du Rig-vêda, lesquels forment une section entière dans le premier *Maṇḍala* de ce Vêda. (Mueller, *Rigveda san hitâ*, t. I, p. 525 sqq. Wilson, *Rigveda sanhitâ*, t. I, p. 334.)

[2] L'expression dont se sert le texte est *Djaggâya kuṭam anutchaṅkamamânânam*; j'ai traduit littéralement comme s'il existait un *Djaggha vihâra*. Mais outre que l'existence d'un vihâra pour des ascètes brâhmaniques a quelque chose d'inattendu, il se pourrait bien que la phrase du texte signifiât simplement « faisant une promenade sur leurs jambes. » Le mot *anutchaṅkamana*, qui signifie « en se promenant de long en large, » rend ce sens très-probable.

[3] Je dois avertir que le mot *Brahmâ* étant, dans le texte, en composition, on ne peut reconnaître si l'auteur veut parler du Brahmâ masculin ou du Brahma neutre. Plus bas, le mot étant employé au nominatif, c'est *Brahmâ* que lit le texte. On aurait probablement tort de demander au rédacteur de ce *Sutta*, quel qu'il ait été, une précision rigoureuse sur ce point, qui a cependant son importance pour l'histoire de la religion brâhmanique. La précision n'a peut-être même existé dans les premiers temps du Buddhisme; mais il est facile de comprendre qu'on s'en soit peu à peu relâché, et qu'elle ait déjà disparu quand les *Suttas* ont été rédigés par écrit.

à Bhagavat : Pendant que nous nous promenions, ô Gôtama, pendant que nous marchions dans le Vihâra de Djagghâ, une discussion s'est élevée entre nous au sujet de ce qui est la voie et sur ce qui ne l'est pas. Moi je disais : C'est là seulement la droite voie, c'est là seulement la véritable route, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahmâ ; cette voie a été enseignée par le Brâhmane Pôkkharasâdi. Ce Brâhmane, descendant de Bharadvâdja, parlait ainsi : C'est là seulement la droite voie, c'est là seulement la véritable route, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahmâ ; cette voie a été enseignée par le Brâhmane Târukkha. Alors, ô Gôtama, il s'est élevé là dessus une discussion, une dispute, une querelle. Il est donc vrai, [dit Bhagavat,] ô descendant de Vasiṭṭha, que tu parles ainsi : C'est là seulement la droite voie, c'est là seulement la véritable route, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahmâ ; cette voie a été enseignée par le Brâhmane Pôkkharasâdi ; et que le descendant de Bharadvâdja parle ainsi : C'est là seulement la droite voie, c'est là seulement la véritable route, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahmâ ; cette voie a été enseignée par le Brâhmane Târukkha. Mais, ô descendant de Vasiṭṭha, sur quel point s'est élevée entre vous cette discussion, cette dispute, cette querelle ? — Sur la voie et sur ce qui n'est pas la voie, ô Gôtama. Est-ce qu'on ne nomme pas, ô Gôtama, les Brâhmanes d'après les voies diverses qu'ils suivent, comme les Brâhmanes *Addhariya* (*Adhvarya*), les Brâhmanes *Tittiriya* (*Tâittirîya*), les Brâhmanes *Tchhandôka* (*Tchhandôga*), les Brâhmanes *Tchhandava*[1], les Brâhmanes *Brahmatchariya* (*Brahmatchârin*) ? Ce sont là autant de routes de la délivrance qui conduisent celui qui les pratique à s'unir avec Brahmâ. C'est, ô Gôtama, comme s'il y avait, non loin d'un village ou d'un bourg, beaucoup de routes diverses, et que ces routes vinssent toutes aboutir à ce village ; de la même manière, ô Gôtama, est-ce qu'on ne nomme pas les Brâhmanes par les voies diverses qu'ils suivent, comme les Brâhmanes Addhariya, Tittiriya, Tchhandôka, Tchhandava, Brahmatchâriya ? ce sont là autant de routes de la délivrance qui conduisent celui qui les pratique à s'unir avec Brahmâ. — Tu dis qu'elles conduisent là, ô descendant de Vasiṭṭha ? — Oui, Gôtama, je dis qu'elles conduisent là même. — Tu le dis, descendant de Vasiṭṭha ? — Oui, Gôtama, je le dis. — Mais, ô descendant de Vasiṭṭha, est-il un seul Brâhmane parmi ceux qui possèdent la triple science (les trois Vêdas), qui ait vu Brahmâ face à face ? — Non certes, Gôtama. — Mais, ô descendant de Vasiṭṭha, est-il un seul maître de ces Brâhmanes possédant la triple science qui ait vu Brahmâ face à face ? — Non certes, Gôtama. — Mais, descendant de Vasiṭṭha, est-il un maître d'un seul maître de ces Brâhmanes possédant la triple science qui ait vu Brahmâ face à face ? — Non certes, Gôtama. — Mais, ô descendant de Vasiṭṭha, y a-t-il, dans un grand cycle formé de sept générations de maîtres[2], un seul maître de ces

---

[1] Peut-être est-ce une altération de *Tâṇḍya*.

[2] Je ne suis pas sûr d'avoir traduit exactement l'expression du texte *yâvasattamâ âtchariyamahâyugâ*. Il est certain qu'on ne peut pas penser ici au *Mahâyuga* ou au grand Yuga des Purâṇas ; car je n'ai jamais rencontré dans les anciens *Suttas* la mention de cette période ni des divisions dont elle se compose ; mais *yuga* (dans le *mahâyuga* du texte) peut signifier *couple*, et ce sens toutefois ne paraît pas convenir ici aussi bien que celui d'*âge*, *cycle*.

Brâhmanes possédant la triple science qui ait vu Brahmâ face à face? — Non certes, Gôtama. — Eh bien, descendant de Vasiṭṭha, les anciens Isis (Richis) des Brâhmanes qui possèdent la triple science, ces sages auteurs des Mantas (Mantras), chantres des Mantas, dont les Brâhmanes d'aujourd'hui, qui possèdent la triple science, répètent d'après eux les anciens vers lyriques produits sous forme de chants et composés par eux, chantant ce qui a été chanté, prononçant ce qui a été prononcé, parlant ce qui a été parlé, ces Richis, dis-je, comme Aṭṭhaka (ou Aḍḍhaka), Vâmaka, Vâmadêva, Vêssâmitta, Yamataggi, Aggirasa, Bharadvâdja, Vasiṭṭha, Kassapa, Bhagu[1], est-ce qu'ils ont parlé ainsi: Oui, nous savons ceci, nous voyons où est Brahmâ, en quel lieu est Brahmâ, en quel endroit est Brahmâ (f. 61 b)? — Non certes, Gôtama. — Ainsi donc, ô descendant de Vasiṭṭha, il n'y a pas un seul Brâhmane parmi ceux qui possèdent la triple science, il n'y a pas un seul maître de ces Brâhmanes, il n'y a pas un maître d'un seul maître de ces Brâhmanes, il n'y a pas un seul maître dans un grand cycle de sept générations, qui ait vu Brahmâ face à face; et les anciens Richis [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] Kassapa, Bhagu, n'ont pas parlé ainsi: Oui, nous savons, oui, nous voyons où est Brahmâ, en quel lieu est Brahmâ, en quel endroit est Brahmâ. Mais, ô descendant de Vasiṭṭha, voici ce qu'ont dit ces Brâhmanes possédant la triple science: Celui que nous ne connaissons pas, que nous ne voyons pas, nous enseignons la voie pour s'unir à lui; voici la droite voie, voici la route véritable, la route de la délivrance qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahmâ. Que penses-tu de cela, ô descendant de Vasiṭṭha? Si les choses étant ainsi, ces Brâhmanes qui possèdent la triple science disent: Nous enseignons la voie [etc. comme ci-dessus, jusqu'à] qui conduit celui qui la pratique à s'unir avec Brahmâ[2], qu'en penses-tu? Les choses étant ainsi, n'est-ce pas de la part de ces Brâhmanes qui possèdent la triple science un acte de jonglerie? — Oui, Gôtama; les choses étant ainsi, le langage de ces Brâhmanes qui possèdent la triple science est un acte de jonglerie. — Ainsi, descendant de Vasiṭṭha, le langage de ces Brâhmanes qui possèdent la triple science ressemble uniquement aux bâtons des aveugles: le premier ne voit pas, celui du milieu ne voit pas, le dernier ne voit pas davantage. Leur langage n'est que ridicule, ce ne sont que des mots, c'est chose vide, c'est chose vaine. »

Et maintenant, si, m'appuyant sur des textes de ce genre, j'ai raison de placer Çâkya muni au milieu du mouvement intellectuel si puissant et si original qui a donné naissance, sinon à la composition première, du moins à la réunion d'une partie des *Brâhmaṇas*, s'étonnera-t-on que le Buddhisme, qui s'adressait à la partie la plus populaire de la

---

[1] Sur ces noms, voy. Roth, *Zur Litt. und Gesch. des Weda*, p. 13. Ici *Bhagu* est pour le sanscrit *Bhrigu*. Quant à celui qui ouvre cette liste et qui est écrit tantôt *Aṭṭhaka*, tantôt *Aḍḍhaka*, je ne connais pas de nom brâhmanique qui y réponde; mais il rappelle la division du *Rigvêda* en *achṭakas* ou huitièmes. Le rédacteur ou le copiste de notre *Sutta* aurait-il confondu une division de livre avec un nom d'auteur? D'un autre côté, l'écriture singhalaise est si confuse et si imparfaite que l'on pourrait également lire *aṇḍaka*, nom qui signifierait peut-être « né d'un œuf » et serait synonyme de *Hiraṇyagarbha* ou de Pradjâpati, auquel on attribue quelques hymnes du *Rigvêda* dont on ignore les véritables auteurs. (Colebrooke, *On the Vedas*, dans *Misc. Ess.* t. I, p. 33.)

[2] J'ai tiré le sens le plus vraisemblable du texte qui est ici confus, et où il y a probablement à la fois lacune et répétition.

nation moderne au profit de l'agitation des esprits pour mettre à la portée de la masse du peuple des questions dont tout nous engage à croire que les classes élevées des Brâhmanes ni des Kchattriyas ne s'écartaient le plus souvent l'examen?

Après ces observations générales qui m'ont été suggérées par le cadre du *Samanna phala* je dois examiner sommairement la doctrine qui y est contenue. Cette doctrine est comprise sous trois chefs principaux : la vertu ou la morale (*Sîla*), le méditation (*Samadhi*), et la sagesse (*Paññâ*). La morale comprend un premier lieu les préceptes relatifs aux actes dont il faut se détourner avec aversion, c'est-à-dire le meurtre, le vol, l'incontinence, le mensonge, le médisance, le grossièreté de langage, les discours frivoles, le destruction des végétaux et des animaux, la vue des représentations dramatiques, le goût de la parure, celui d'un grand lit, l'amour de l'or et de l'argent, ainsi que de beaucoup d'autres choses qu'il ne convient pas à un Religieux de recevoir, la profession de messager, le négoce, la fraude, la ruse et la violence qui se manifeste par de mauvais traitements. Chacun de ces articles est développé quelquefois amplement, souvent avec d'intéressants détails. La morale y paraît sous des formes simples et pratiques, on ne remarque encore ici d'autre classification que celle qui est absolument nécessaire pour l'ordre de l'exposition. Cependant l'importance de cette partie de la doctrine paraît dans le titre que le *Brahma djâla sûtta* donne à ce passage qui dans mon manuscrit est terminé par les mots *Mâha sîlam*, « moralité fondamentale ou fondement de la morale ». Si on le compare, un effet avec les énumérations que j'ai données des règles du *Sûtra* d'après les diverses sources que j'ai indiquées plus haut, on y retrouvera moins la forme dogmatique dans les préceptes de ces énumérations mêmes.

Ces règles fondamentales de la moralité pour le Religieux Bouddhiste sont suivies de dix autres paragraphes qui dans le manuscrit du *Brahma djâla sutta* ont le titre de « moralité moyenne » *Madjdjhima sîlam*. Ces paragraphes ont cela de commun avec les préceptes précédents, qu'ils sont également présentés sous une forme négative et de plus qu'ils répètent plusieurs des avertissements qui composent les derniers articles des règles fondamentales. Mais ils en diffèrent d'une manière sensible ni par le développement, et par les exemples qui les éludent. Ces dix paragraphes sont une véritable critique des habitudes et des mœurs des ascètes et des Brâhmanes contemporains des premiers temps du Bouddhisme. Il s'y trouve des détails curieux dont quelques-uns sont obscurs soit par la faute du copiste, soit à cause de l'absence d'un dictionnaire Çakyamouni y condamne l'un après l'autre le goût de la destruction, celui du luxe, des représentations dramatiques du jeu, des lits somptueux, de la parure, des entretiens vulgaires, du dénigrement, puis l'état de messager et enfin celui de jongleur et d'astrologue.

Les préceptes de « la moralité moyenne » sont suivis de sept articles composés le même inscrit du *Brahma djâla* donne le titre de « la grande moralité » *Mahâsîlam*. Ces articles portent tous exclusivement sur les moyens de vivre que doit s'interdire un Religieux, et ils ne se composent de longues énumérations de professions et de pratiques faites pour donner du profit à ceux qui s'y livrent. Ces articles sont pour la plupart peu différents les uns des autres. Ainsi, dans le premier figure la connaissance des signes, celle de certains

animaux, et la pratique de plusieurs modes de sacrifices usités chez les Brâhmanes. Le second article continue le même sujet, sauf celui des sacrifices; le troisième, le quatrième et le cinquième énumèrent les divers objets sur lesquels s'exerce l'art trompeur de la divination; on voit que, pour dire le vrai, ces trois articles n'en devraient former qu'un seul. A la divination succède la sorcellerie, puis viennent, dans le septième et dernier paragraphe, la pratique de diverses cérémonies religieuses essentiellement brâhmaniques et l'exercice de la médecine. Il y a dans ces énumérations faites avec assez peu de méthode quelques points obscurs; mais ces points sont en petit nombre, et le but de l'ensemble n'en reste pas moins parfaitement intelligible. Il s'agit là des moyens de vivre que Çâkyamuni veut interdire à ses Religieux, et le titre de « grande moralité » donné à cette section du *Sîla* en indique, selon toute apparence, l'importance relative plutôt que la valeur absolue. Nous ne devons pas oublier qu'il s'agit ici de Religieux, qui après avoir obéi aux prescriptions des deux sections précédentes, doivent mettre le sceau à leur vertu en respectant avec le même soin les commandements de la troisième. C'est là, ainsi que le dit notre texte même, « la masse de la morale » dont ils doivent être doués; c'est le *Sîlakkhandha* que Çâkyamuni s'est donné pour mission de célébrer devant la foule du peuple.

J'ai dit tout à l'heure que cette exposition du *Sîla* ou des devoirs moraux n'offrait d'autre trace de classification que celle qui était absolument nécessaire pour la connaissance du sujet. Cette observation n'est pas sans importance, en ce qu'elle signale le *Sâmañña phala* comme un des *Suttas* dans lesquels la théorie des devoirs moraux en est encore à ses premiers débuts. Elle acquiert une plus grande valeur de la comparaison qu'on peut faire de notre *Sutta* avec d'autres traités du même genre, que j'appellerais *Suttas* de classification. J'en trouve deux dans la collection du *Dîgha nikâya*, qui sont les deux derniers du recueil, et qui portent les titres de *Saggîti* et de *Dasuttara*. Il semble qu'ils aient été placés à la fin du *Dîgha nikâya* pour lui servir comme de table de matières; ils ne se composent guère, en effet, que de listes ou de catégories, dont plusieurs reviennent avec des développements plus ou moins considérables dans les *Suttas* très-inégalement développés de cette collection. Ainsi, et pour nous en tenir à notre *Sâmañña phala*, on trouve dans le *Saggîti sutta* deux catégories, celle des *Dasa akusala kamma pathâ*, ou « les dix voies des actions vicieuses, » et celle des *Dasa kusala kamma pathâ*, ou « les dix voies des actions vertueuses. » La première catégorie se compose des termes suivants : le meurtre, le vol, l'adultère, le mensonge, la médisance, la grossièreté de langage, les vains discours, la cupidité, la méchanceté, l'hérésie. La seconde catégorie se compose des termes contraires aux précédents, c'est-à-dire de l'aversion pour le meurtre, pour le vol, et ainsi des autres; ce sont là les dix *Vêramaṇî* dont j'ai parlé plusieurs fois dans cette note[1]. Le lecteur reconnaîtra ici non-seulement une des énumérations des actions coupables que j'ai eu occasion d'exposer d'après les auteurs qui avaient touché à ce sujet avant moi, mais un résumé et comme une table des matières de la première partie du *Sîla* d'après le *Sâmañña phala*, partie à laquelle un manuscrit donne le titre de « Rudiments de la morale. » Ainsi dans une exposition dogmatique de la morale buddhique, il faudrait faire précéder la

---

[1] *Saggîti sutta*, dans *Dîgha nikây.*, f. 190 b. Ci-dessus, p. 444 et suiv.

première partie de notre *Sāmaññā phala* où ce dialogue entre « Les Dix vertus des actions « vicieuses » et les Dix vertus des actions vertueuses, » comme le fait le *Saṅgīti*, sans nous apprendre notre chose sur ces deux catégories que le nom seul des termes dont elles se composent. Dans le même recueil celui du *Saṅgīti* on distingue parmi les dix *Kusala kamma pathā* ou autres des actions vertueuses quatre *ariya vāsāni* c'est-à-dire « quatre « pratiques ou habitudes respectables » qui sont l'aversion pour le mensonge pour la médisance pour la louange grossier pour les vains discours. D'un autre côté on compte quatre pratiques ne habitudes non respectables *anariya vāsāni* qui sont l'action de dire qu'on a vu ce qu'on n'a pas vu, celle de dire qu'on a entendu ce qu'on n'a pas entendu, qu'on a pensé à ce à quoi on n'a pas pensé, qu'on a compris ce que l'on n'a pas compris. A ces quatre pratiques condamnables on en oppose quatre non-velles qu'on nomme *ariya vohāra* : les quatre pratiques respectables, à savoir l'action de ne pas dire qu'on a vu ce qu'on n'a pas vu, qu'on n'a entendu ce qu'on n'a pas entendu, qu'on a pensé à ce à quoi on n'a pas pensé, qu'on a compris ce qu'on ne pas compris. Ces deux énumérations opposées sont suivies de quatre nou-velles pratiques non respectables, savoir : l'action de dire qu'on n'a pas vu ce qu'on a vu et ainsi des autres pratiques inutiles répondent quatre autres habitudes respectables ou *Aryas* qui consistent à dire qu'on a vu ne qu'on a vu et ainsi de suite. Il est clair que ces énumérations sont des développements scolastiques de la double catégorie du mensonge et de la vérité.

De ces diverses comparaisons il faut conclure que ces énumérations et nomenclatures d'attributs moraux et intellectuels qui constituent ou des caractères du Bouddhisme se trouvent à des degrés de développement plus ou moins élevés dans les livres qui passent pour les plus rapprochés de la prédication de Çākyamuni. Tantôt la forme emporte la forme et les objets qui plus tard devront se classer sous des catégories distinctes sont exposés un peu confusément c'est ce qui arrive pour l'indication des sortes morales qui forme l'un des trois éléments du *Sāmaññā phala*. Tantôt la forme prend le dessus et la classification paraissant un relief laisse dans l'ombre le fond mais doute parce que l'un sait qu'il est connu d'ailleurs c'est ce qui arrive pour les énumérations du *Saṅgīti* qui à quelques exceptions près ne nous donnent rien de plus que les termes mêmes dont elles se composent. Cela se comprend sans peine surtout pour ce qui touche ce dernier *Sutta* où l'orateur Çāriputta a le dessein formel d'énumérer sommairement en présence des Religieux le sèche des divers mots lesquels il n'est pas possible qu'il y ait parmi eux le moindre désaccord. Mais quelque simple que ce fut parausse il avait besoin d'être suggéré parce qu'il explique en partie du moins l'origine de ces catalogues d'étendue diverse dont on a un modèle dans le *Vocabulaire pentaglotte* des Chinois. Ce n'est pas assez dire que d'attribuer ces catalogues et ces besoins d'imiter les recueils disposés par ordre de matières qui sont les bases les plus anciennes et les plus authentiques de la lexicographie indienne et à la nécessité de réunir en un même corps d'ouvrage des listes de nature très diverse afin de pouvoir les retrouver au moment où il en serait besoin. Il est certain maintenant que les prédicateurs bouddhistes avaient de bonne heure rassemblé de pareilles listes qui se trouvaient naturellement extraites de l'enseignement plus développé

et moins systématique du Maître. Pour des doctrines qui ne furent conservées pendant longtemps que par la tradition orale, de telles catégories étaient un précieux secours; elles résumaient, en quelques mots faciles à retenir par le chiffre auquel on les rattachait, des développements dont l'étendue eût pu échapper à la mémoire des auditeurs; et réciproquement pour nous, dans l'ignorance où nous sommes touchant la forme primitive des plus anciennes autorités écrites du Buddhisme, la présence de ces listes au milieu de traités reçus pour canoniques doit nous porter à croire que ces traités se transmirent pendant longtemps d'un maître à l'autre par l'enseignement oral, avant d'être fixés définitivement par l'écriture.

Je serai plus bref sur les deux dernières sections dont se compose le *Sâmañña phala sutta*, savoir, le *Samâdhi* ou la méditation, et le *Paññâ* ou la sagesse. En effet ces deux sujets appartiennent à une partie différente de la doctrine de Çâkya, et j'aurai occasion de les examiner en détail dans deux autres notes de cet *Appendice*, dans celles qui portent sur les *Dhyânas* ou degrés de contemplation et sur les *Vimôkkhas* ou moyens d'affranchissement. Je remarquerai seulement ici que ces sujets plus relevés sont généralement traités ainsi à la suite de la morale. Il est rare, au moins dans les *Suttas* des Singhalais, de les voir séparés de la pratique des vertus qui en forment comme le premier degré.

N° III.

SUR LE BÔDHISATTVA MAÑDJUÇRÎ.

(Ci-dessus, chap. I, f. 11 b, p. 301.)

Je vais résumer ici, comme je m'y suis engagé dans la note de la page 301, ce que la tradition népâlaise nous apprend de ce personnage si célèbre chez les Buddhistes du Nord, et particulièrement chez les Népâlais. En comparant avec soin les renseignements relatifs au Bôdhisattva Mañdjuçrî qui ont été publiés jusqu'à ce jour d'après les sources mongoles, tibétaines, chinoises et népâlaises, il est aisé de reconnaître que Mañdjuçrî s'y montre sous un double caractère, celui d'un personnage divin, ou plus exactement, mythologique, et celui d'un Religieux ou d'un chef qui a pu réellement exister dans le Nord-Est de l'Inde, où il paraît avoir exercé une influence considérable sur la propagation du Buddhisme. Mais il n'est pas également facile de séparer nettement ces deux caractères, c'est-à-dire de faire voir s'ils se sont développés successivement l'un de l'autre ou s'ils doivent leur existence à deux traditions primitivement indépendantes qui se seraient réunies plus tard.

Quand on étudie, par exemple, les documents rassemblés par I. J. Schmidt d'après les auteurs mongols, le rôle mythologique de Mañdjuçrî se trouve si mêlé à son rôle d'instituteur religieux, qu'il est malaisé de dire où cesse la réalité et où commence la fable. Ainsi Mandjuçrî est invoqué en qualité de *Guru*, c'est-à-dire de précepteur spirituel, sous le nom de *Mañdjughôcha*, au commencement de l'Histoire des Mongols de Sanang

Seleon[1], ce qui convient très-bien à un personnage religieux, et en même temps Schmidt nous apprend qu'il reçoit chez les Buddhistes des honneurs divins, qu'il est honoré comme la source de l'inspiration céleste[2], qu'il est le symbole de la sagesse divine[3], ce qui nous transporte dans le monde des phénomènes surnaturels. Ce personnage est encore si divin, qu'il passe pour s'être incarné dans la personne de plusieurs rois du Tibet[4] et dans celle de Thonmi Sambodha, l'inventeur de l'écriture tibétaine[5].

Le même mélange se remarque dans les détails que Csoma de Côrös a rassemblés sur Mañdjuçrî. Nous le voyons placé dans une liste chronologique comprenant les événements principaux du Buddhisme depuis Çâkya, à la date fabuleuse de 838 ans avant notre ère, et avec cette légende : « Naissance du maître révéré Mandjughôcha (autre nom de Man- « djuçrî) à la Chine, de l'arbre Triks'ha[6]. » On le dit antérieur de plus de quatre siècles au grand philosophe Nâgârdjuna, et en même temps, par une de ces confusions auxquelles donne trop aisément lieu l'absurde système des incarnations, on fait de Nâgârdjuna son fils spirituel[7]. Je reviendrai plus bas sur le nom de *Triks'ha*, cité à l'occasion de la patrie supposée de Mandjuçrî; quant à présent, ayant à cœur de montrer comment les Tibétains confondent ici l'humain avec le divin, je dois ajouter ce que nous apprend Csoma d'après ses propres lectures. « C'est, dit-il, un personnage métaphysique, patron « et beau idéal de la sagesse; de plus c'est un fils spirituel de Çâkya[8]. » Tout ce que nous disent les Mongols de son action comme source de l'inspiration divine, se retrouve naturellement au Tibet, puisque c'est de ce pays qu'ils en tiennent la connaissance. Ainsi c'est Mañdjuçrî qui inspirait Thonmi Sambodha, lorsque, vers le milieu du VIIe siècle de notre ère, il vint au Tibet apporter la fameuse formule : *Om mani padmê hûm*[9].

Les auteurs chinois, si curieux de tout ce qui se rapporte au Buddhisme, nous montrent Mandjuçrî sous les mêmes traits, et leur *Wen tchu cha li*, ainsi qu'on transcrit d'après eux le nom indien, paraît avec le caractère mixte qu'il a chez les peuples buddhistes dont je viens de parler[10]. Toutefois en en faisant une incarnation du Buddha Çâkyamuni[11], ils nous conduisent à chercher dans Mañdjuçrî un personnage réel; car qui dit incarnation, entend parler d'un être humain en qui une divinité est descendue pour s'y rendre visible. Nous constaterons tout à l'heure que les Chinois ont gardé le souvenir d'une tradition analogue à celle des Tibétains, où l'existence réelle de Mandjuçrî est affirmée plus positivement encore; mais comme cette tradition offre quelque ressemblance avec celle des Népâlais, je me réserve de l'examiner à l'endroit où je résumerai l'opinion des Népâlais touchant le rôle mortel de Mañdjuçrî.

---

[1] Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 3 et 300.

[2] *Id. ibid.* p. 300, 392, 398.

[3] *Mém. de l'Acad. des sciences de St-Pétersb.* t. I, p. 100.

[4] *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 67 et 364.

[5] *Ibid.* p. 326 et 327.

[6] Csoma, *Tibet. Gramm.* p. 182.

[7] *Id. ibid.* p. 182 et 194.

[8] *Id. ibid.* p. 193.

[9] Klaproth, *Nouv. Journ. asiat.* t. VII, p. 189. Cf. Hodgson, *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 196. Cependant, d'après d'autres autorités, cette formule aurait été antérieurement portée au Tibet, sous Lha to tori, qui passe pour l'avoir reçue du ciel en 367 de notre ère. (Rémusat, *Observ. sur l'hist. des Mongols*, dans *Nouv. Journ. asiat.* t. IX, p. 31.)

[10] *Foe koue ki*, p. 111 et suiv.

[11] Schott, *Ueber den Buddh. in China*, p. 15.

Quelque bref que soit le résumé que je viens de présenter des opinions des Mongols, des Tibétains et des Chinois sur Mañdjuçrî, je ne pouvais me dispenser de le placer comme une sorte de préambule à la discussion des documents plus précis que les Népâlais nous fournissent touchant ce personnage énigmatique. Il importe sans doute à l'exécution du plan que je me suis tracé, que je m'en tienne rigoureusement aux matériaux indiens pour traiter une question indienne. Et outre que je n'ai pas le moindre goût à faire parade devant le public d'un savoir qui ne m'appartient pas, comme je n'ai pas directement accès aux textes originaux des Mongols, des Tibétains et des Chinois, je ne pourrais, sous ce rapport, offrir au lecteur que des résultats qui lui auraient été déjà présentés par des critiques plus compétents. Cependant en ce qui regarde Mañdjuçrî, je devais m'éloigner de la règle qui me dirige dans ces études. Je tenais à établir que les peuples chez lesquels s'est répandu le Buddhisme, voient d'un commun accord dans ce personnage le double caractère d'un Religieux à l'existence duquel on croit comme à quelque chose de réel, puisqu'on essaye de fixer la date de sa naissance, et d'une intelligence supérieure qu'on reporte dans les régions immatérielles de l'abstraction et de la mythologie. Or si c'est également de ce point de vue que l'envisagent les Népâlais, ainsi qu'on va le reconnaître bientôt, je pourrai déjà tirer de mon résumé, tout bref qu'il est, cette conséquence historique, savoir, que les peuples étrangers à l'Inde qui ont fait de Mañdjuçrî un des objets de leur culte, suivent en ce point la tradition népâlaise. Peut-être pensera-t-on que cette conséquence ne valait pas la peine de prendre place ici, puisque, de l'aveu de tout le monde, le Buddhisme de ces peuples a sa source dans le Buddhisme indien. Mais si nous arrivons à l'aide des documents népâlais eux-mêmes, à conjecturer que Mañdjuçrî est originairement étranger au Népâl, on sentira qu'il n'était pas inutile de montrer que c'est cependant du Népâl que semblent être sorties les opinions que les peuples convertis au Buddhisme se sont faites sur la mission religieuse de ce grand Bôdhisattva.

Au Népâl comme au Tibet, chez les Mongols et chez les Chinois, Mañdjuçrî est un Bôdhisattva, c'est-à-dire une de ces intelligences supérieures qui sont prédestinées à devenir des Buddhas, et qui n'ont plus qu'une existence mortelle à passer ici-bas avant de remplir cette glorieuse mission. Mais la tendance théiste que manifeste le Buddhisme népâlais a influé sur cette conception. Ainsi un court traité sanscrit qui a pour titre *Nâipâlîya dêvatâ kalyâṇa pañtchaviṃçatikâ*, ou « Vingt-cinq stances pour invoquer la faveur « des divinités du Népâl, » traduit par M. Wilson d'après un manuscrit envoyé par M. Hodgson à Calcutta[1], et retraduit plus tard par M. Hodgson lui-même[2], dit que Mañdjuçrî, ou, selon le texte de traité, *Mañdjunâtha*, est l'un des deux fils du Buddha céleste Akchôbhya. De même que les huit autres Bôdhisattvas célestes, réputés tous fils de Buddhas surhumains, Mañdjunâtha est représenté aux yeux du peuple par un de ces objets visibles, mais inanimés, qui passent pour une portion manifestée de leur substance, et qui portent le nom de *Vîtarâga*, « celui qui est exempt de passion, » ou « celui par

---

[1] *Notice of three Tracts*, etc. dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 469, note 5.

[2] *Translat. of the Nâipâlîya dêvatâ kalyâṇa*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 400.

« lequel on est exempt de passion. » Le *Vîtarâga* de Mañdjunâtha est un *Tchâuri* ou un chasse-mouche fait avec la queue d'un Yak, symbole tout à fait himâlayen[1]. Il est vrai que, par une inconséquence qu'a signalée M. Wilson, mais qui n'est pas encore expliquée, le *Vîtarâga* ou symbole de *Mandjudêva*, comme on appelle en cet endroit Mañdjuçrî, n'est plus un *Tchâuri*, mais ce que le texte nomme *Gartêça*, « le seigneur de la cavité[2]. » Un texte moins obscur ou plus correct que celui que M. Wilson a eu entre les mains donnerait peut-être le moyen de concilier ces deux énoncés discordants d'un même ouvrage. Quant à présent, il me suffit de constater le fait, que Mañdjuçrî est, et par son titre de *Bôdhisattva*, et par l'attribution qu'on lui fait d'un *Vîtarâga*, placé exactement sur la même ligne que les autres Bôdhisattvas fabuleux qu'on dit issus des Buddhas qui ne le sont pas moins. C'est ce qu'indique positivement le petit traité sur les divinités népâlaises dont je parlais tout à l'heure, lorsqu'à la stance 4 il cite *Mañdjunâtha* (autre nom de Mañdjuçrî) en compagnie d'autres Bôdhisattvas plus ou moins imaginaires, comme Mâitrêya, Vadjrapâṇi, Avalôkitêçvara, et qu'il le désigne aussi « le grand chef « Mañdjunâtha[3]. »

A cette qualité de fils de l'un des Buddhas surhumains, la mythologie népâlaise en a joint une autre qui est également caractéristique, c'est celle d'architecte de l'univers et des nombreux étages dont le monde se compose. Mañdjuçrî est donc, quant à la partie matérielle de l'univers, un véritable Démiurge, et à ce point de vue M. Hodgson a eu parfaitement raison de le comparer au Viçvakarman ou à l'architecte céleste de la mythologie purâṇique[4]. En même temps, et comme par un souvenir de son rôle humain, il passe pour l'auteur des soixante-quatre *Vidyâs* ou sciences technologiques.

Les renseignements qu'ajoutent à ce qui précède les traités népâlais traduits par MM. Wilson et Hodgson, et surtout les notes instructives que Wilson y a jointes d'après les communications de Hodgson, dirigent nos recherches d'un autre côté, et en leur assignant un objet plus positif, leur assurent un plus haut degré d'intérêt. Suivant un de ces traités, Mañdjuçrî paraît au Népâl avec le même caractère qu'Avalôkitêçvara au Tibet. « Dans le « royaume que protége la fortune de Mañdjuçrî, » dit ce texte, faisant de Mañdjuçrî le saint tutélaire du Népâl[5]. Deux stances du *Pañtchavimçatikâ* nous donnent le moyen d'expliquer la place élevée qu'occupe Mañdjuçrî chez les Népâlais. Je reproduis ici ces stances d'après la version qu'en a publiée M. Wilson, pour mettre le lecteur en mesure de vérifier par lui-même la justesse des remarques qu'elles ont suggérées à ce savant. Voici d'abord la stance onzième : « Puisse *Gartêça*, la forme répandant tous les biens, qui a pris Mañ« djudêva pour une portion de lui-même, afin d'éveiller l'ignorant, le paresseux et le « sensuel Mañdjugartta, et d'en faire en le convertissant un sage savant et profond, vous « être propice[6]! » Voici maintenant la stance vingt-quatrième : « Puisse Mañdjunâtha, qui

---

[1] *Notice of three Tracts*, dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 460, note 8, et p. 469, note 18.

[2] *Notice*, etc. st. 11, p. 469. *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 404.

[3] *Notice*, etc. dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 473; *Journ. of the asiat. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 4[illegible].

[4] *Transact. of the roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. II, p. 234.

[5] *Notice*, etc. dans *As. Res.* t. XVI, p. 473.

[6] *Ibid.* dans *As. Res.* t. XVI, p. 469 et 470, notes 9[illegible]

« étant venu de *Sirsha* avec ses disciples, sépara la montagne d'un coup de son cimeterre « et sur le lac du péché éleva une ville, agréable résidence des hommes qui honorent la « divinité assise sur le Lotus élémentaire, veuille être propice[1] ! » ou, selon la version de M. Hodgson[2] : « Puisse Mandjudéva, qui étant venu du mont *Sirsha* avec ses femmes et « deux Dévis, sépara la montagne du Sud avec son cimeterre, bâtit la ville de *Mañdjupatan* pour servir d'habitation agréable à la race humaine, et rendit un culte à la divi« nité assise sur le lotus, nous être propice à nous tous ! »

Examinons ces deux stances, non plus dans l'ordre où nous les présente le texte, mais dans celui des faits qu'elles rappellent d'une manière abrégée. Selon la stance 24, Mañdjuçrî est un instituteur religieux, car il a des disciples; il est vrai que selon M. Hodgson ses disciples sont des femmes, ce qui nous le montre sous un autre aspect. Il est étranger au Népâl, car il vient de *Sirsha*, ou plus exactement de *Çîrcha*, « la tête, » lieu que le *Svayambhû purâṇa* et le commentaire Newari du traité en vingt-cinq stances signalent comme une montagne de Mahâtchîn, sans aucun doute *Mahâtchîna*, « le pays des grands Tchinas[3]. » Arrivé dans le Népâl, il rend à cette vallée le service de la débarrasser des eaux qui la couvraient; il en facilite l'écoulement en fendant la montagne d'un coup de son cimeterre. Suivant l'autre stance, Mañdjuçrî est encore un instituteur religieux qui rend sage l'ignorant Mañdjugarttâ; mais par une singularité que je n'ai pas plus que M. Wilson le moyen d'expliquer, Mañdjuçrî est ici invoqué sous la figure de son symbole, lequel, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure, n'est plus le *Tchâitya*, mais *Gartêça*, « le seigneur de la cavité. » N'ayant pas sous les yeux le texte de cette stance obscure, je me garderai de toute conjecture hasardée. Si cependant *Gartêça* était non pas le symbole matériel de Mañdjuçrî, mais une de ses transformations ou seulement une de ses épithètes, la stance serait plus claire en ce qu'elle nous montrerait Mañdjuçrî Gartêça, « le seigneur de la cavité ou de la vallée, » venant convertir le pays désigné figurativement, comme semble l'indiquer le commentaire, sous le nom de *Mandjugartta*, « la vallée de Mandja (*Mandjunâtha*); » et par là serait corroborée la conjecture de M. Wilson, qui, « au sage profond et savant » dont parle la stance, propose de substituer le mot de *région*[4].

J'ajouterai que le *Svayambhû purâṇa*, livre d'une autorité considérable chez les Népâlais, associe dans une tradition identique le double rôle de Mañdjuçrî, celui de civilisateur et celui d'instituteur des croyances buddhiques au Népâl. Voici un texte de ce livre dont on doit la connaissance à M. Hodgson[5] : « Lorsque Mañdjunâtha eut fait écouler les eaux, la « forme lumineuse de Buddha apparut. Mañdjunâtha résolut d'élever un temple au-dessus « d'elle; mais l'eau sortit de terre en bouillonnant avec tant de violence, qu'il ne put trou« ver le fond. Après qu'il eut eu recours à la prière, la déesse *Guhyêçvarî* lui apparut « et l'eau se retira[6]. » Cette déesse du mystère est, sous un autre nom, la *Pradjñâ*, c'est à

Journal of the asiat. Society of Bengal, t. XII, 1re part. p. [illegible]

[1] *Notice, etc. dans As. Res.* t. XVI, p. 467.

[2] *Journ. of the as. Soc. of Beng.* t. XII, 1re p. p. [illegible]

[3] *Notice, etc. dans Asiat. Res.* t. XVI, p. 470; Hodgson, *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. [illegible]

[4] *Notice, etc. dans As. Res.* t. XVI, p. 469.

[5] *Ibid.* p. 460, et [illegible] note 15.

[6] *Ibid.* p. 460, note 7; *Transact. of the roy. asiat.*

dire l'énergie femelle de l'Âdibuddha des théistes népâlais[1], et cette circonstance nous apprend qu'à leurs yeux Mañdjuçrî dut prendre part à l'institution du culte d'Âdibuddha. Mais ne serait-il pas possible qu'il y eût dans ce rapprochement de Mañdjunâtha et d'Âdibuddha quelque anachronisme, comme il pourrait bien en exister un dans le nom de *Guhyêçvarî*, apparemment emprunté aux Çâktas çivaïtes, nom que le traité que nous suivons ici assigne à la *Pradjñâ* ou à la Sagesse divinisée? Déjà M. Hodgson a signalé comme une pure invention de la superstition moderne l'idée de faire de Mañdjuçrî un Bodhisattva céleste[2]; il n'y a probablement là rien autre chose que la divinisation d'un personnage humain. Quoi qu'il en soit, c'est un point sur lequel j'appelle des recherches futures appuyées d'un plus grand nombre d'autorités que celles qui nous sont accessibles. Pour le moment il me suffit de signaler (car cela résulte clairement des deux stances citées tout à l'heure) la part considérable que Mañdjuçrî a dû prendre, selon la légende, à l'assainissement de la vallée du Népâl, et à la propagation d'une forme quelconque du Buddhisme parmi ses habitants.

Les faits qui précèdent sont empruntés à des sources de divers genres, et on pourrait supposer que je les ai rapprochés un peu arbitrairement pour mettre en relief le double caractère de la mission de Mañdjuçrî. Heureusement pour nous M. Hodgson leur a donné une base solide, et nous a mis à même d'en voir l'enchaînement selon les idées des Népâlais, dans son Mémoire sur la classification des aborigènes du Népâl et sur l'histoire primitive de cette race[3]. Je ne pourrais, sans trop allonger cette note, traduire intégralement ce morceau curieux; mais j'en analyserai la substance de manière à n'omettre aucun trait important. La tradition qu'expose M. Hodgson est empruntée au *Svayambhû purâna*, recueil des légendes locales et religieuses du Népâl. Quelque variés que soient les éléments dont cette tradition nous a gardé le souvenir, le lecteur reconnaîtra qu'ils sont groupés d'après des idées purement buddhiques, et qu'ils y sont certainement subordonnés à ces idées. C'est à des recherches ultérieures qu'il appartiendra de déterminer les modifications que ces idées ont pu faire subir à la tradition primitive.

Le *Svayambhû purâna* raconte que primitivement la vallée du Népâl était un lac de forme circulaire, rempli d'une eau très-profonde et nommé *Nâgavâsa*, « l'habitation des « Nâgas. » Toutes sortes de plantes aquatiques croissaient dans ce lac, sauf le nymphæa. L'ancien Buddha Vipaçyin étant venu de l'Inde centrale sur les bords de ce lac, pendant une de ses excursions religieuses, y jeta une racine de lotus, en prononçant ces paroles : « Dans le temps que cette racine produira une fleur, alors de cette fleur sortira Svayambhû « sous la forme d'une flamme, et le lac deviendra un pays peuplé et cultivé. » Après Vipaçyin vint le Buddha Çikhin avec une nombreuse suite formée de Râdjas et d'individus des quatre castes. Il n'eut pas plutôt vu Djyôtîrûpa Svayambhû, « Svayambhû sous forme « de lumière, » qu'il lui rendit hommage, en annonçant que par la bénédiction de cet être

---

Soc. of Great Britain, t. II, p. 155; Hodgson, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 401.

[1] *Notice, etc.* dans *As. Res.* t. XVI, p. 460. *Journ. of the asiat. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 401.

[2] *Journ. asiat. Soc. of Beng.* t. XII, 1re part. p. 408.

[3] *Classification of the Néwârs* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. III, p. 215 et suiv.

supérieur, le lac deviendrait un séjour de délices pour ceux qui pourraient un jour s'y établir, ainsi que pour les pèlerins et pour ceux qui le traverseraient. Cela dit, Çikhin se précipita dans les eaux du lac de Nâgavâsa, et saisissant la tige du lotus, il fut absorbé dans l'essence de Svayambhû. Viçvabhû fut le troisième Buddha qui, dans le Trêtâyuga, vint de l'Inde centrale reconnaître le lac Nâgavâsa. Il visita ce lieu longtemps après celle de Çikhin, et comme son prédécesseur, il amena avec lui de l'Inde une foule nombreuse de disciples, de Religieux, de Râdjas et de cultivateurs. Ayant répété les louanges de Djyôtirûpa Svayambhû, il fit cette prédiction : « Dans ce lac sera produite Pradjñâsvarûpâ Guhyêçvarî[1]. Il est un Bôdhisattva qui la fera sortir du sein des eaux, et le pays se remplira de villages, de villes, de lieux sacrés et d'habitants de diverses tribus. » Le Bôdhisattva ainsi annoncé est Mandjuçri, dont la patrie, qui est reportée bien loin dans le Nord, est nommée *Pañtchaçîrcha parvata* (montagne située, d'après le commentateur du *Svayambhû*, dans le *Mahâtchîna dêça*). Un jour, dans le même Yuga, et immédiatement après l'arrivée du Buddha Viçvabhû à Nâgavâsa, Mañdjuçri découvrit, par le moyen de sa science divine, que Djyôtirûpa Svayambhû avait apparu au centre d'un lotus croissant dans le lac. Ayant reconnu que s'il visitait ce lieu sacré, son nom serait à jamais célèbre dans le monde, il rassembla ses disciples, les habitants du pays et un roi nommé *Dharmakâra*, et prenant la forme du dieu Viçvakarman, il partit avec ses deux Dêvîs ou reines pour le long voyage de Pañtchaçîrcha parvata à Nâgavâsa. Arrivé près du lac, il se mit à en faire le tour, invoquant l'appui de Svayambhû. Au second tour, ayant atteint le centre de la chaîne de montagnes qui est au sud, il reconnut que c'était là le point d'où les eaux du lac pourraient le plus facilement s'écouler. Aussitôt il fendit la montagne d'un coup de son cimeterre ; les eaux s'échappèrent par l'ouverture qu'il avait faite, et le fond du lac fut mis à sec. Il descendit de la montagne, et parcourut la vallée dans toutes les directions. Arrivé auprès de Guhyêçvarî, il vit l'eau qui sortait de terre en bouillonnant avec violence, et il se dévoua avec un zèle pieux à la tâche de l'arrêter. A peine eut-il commencé que l'ébullition cessa graduellement ; il put ainsi élever au-dessus de la source une construction de pierres et de briques qu'il nomma *Satyagiri*. Cet ouvrage achevé, Mañdjuçri chercha un endroit où il pût résider, et à cet effet il fit paraître une petite montagne à laquelle il donna le nom de *Mañdjuçrî parvata*. Il assigna ensuite à la vallée desséchée le nom de *Nêpala*, *nê* signifiant « celui qui conduit au ciel, » c'est-à-dire Svayambhû, et *pala* « protecteur, » pour dire que le génie protecteur de la vallée était Svayambhû, c'est-à-dire Âdibuddha ; telle est l'origine du nom de *Nêpala*. Et comme un grand nombre d'émigrants étaient venus avec lui du mont Çîrcha ou de la Chine, il bâtit, pour servir de résidence au roi Dharmakâra et à sa suite, une grande ville nommée *Mañdjupattana*, à moitié chemin entre le mont Svayambhû et Guhyêçvarî.

Il est facile de reconnaître dans cette tradition un syncrétisme assez grossier résultant d'éléments hétérogènes pris à des sources très diverses. Le Brahmanisme des Purânas y a fourni le nom de *Svayambhû* et la donnée d'un être existant par lui-même, supérieur à tous les autres personnages de la légende, même aux grands Buddhas du passé, tels que

---

[1] Ne faudrait-il pas plutôt lire *Pradjñâsvarûpâ*, « dont la propre forme est la sagesse ? »

Vipaçyin Çikhin Viçvabhû et autres C'est vraisemblablement encore un Brâhmanisme qu'est empruntée l'idée de placer la venue de Mañdjuçrî dans le Trétâyuga; car autre qu'il n'est pas certain que les Bouddhistes aient anciennement adopté le système des Yugas purâniques avec leurs dénominations, la distribution des sept Bouddhas dans l'espace de temps qu'embrassent ces Yugas est manifestement le résultat d'un mélange d'idées qui ne peut être ancien. Il faut reconnaître encore un emprunt fait aux Purânas dans cette supposition que Mañdjuçrî apparut sous la figure du Viçvakarman brâhmanique. On sait où une trace très-visible de l'influence désastreuse de la mythologie sur l'histoire. Si cette légende a quelque valeur c'est dans ce qu'elle nous apprend du rôle civilisateur du sol gneux de Mañdjuçrî-rôle que j'ai signalé plus haut d'après d'autres textes. Eh bien, la légende un peu fabuleuse et rôle réel supposé sans en faire l'œuvre d'un être divin il faut, pour satisfaire à ce déplorable goût du merveilleux qui passionne tous les légendaires, que Mañdjuçrî devienne non le civilisateur, mais l'architecte du pays un véritable démiurge local qui crée des montagnes et constitue le sol en desséchant un grand lac.

Les autres détails de la légende viennent du Bouddhisme, mais d'un Bouddhisme très-peu homogène et qui porte l'empreinte d'époques diverses. D'un côté on voit les six Bouddhas prédécesseurs de Çâkyamuni, ses successeurs ont un rapport avec l'histoire de la vallée du Népal d'après une théorie purement bouddhique qui consiste à nouer les personnes, les choses et les lieux à travers les périodes d'un passé qu'on divise selon la succession des sept derniers Bouddhas humains. De l'autre on voit Svayambhû qui est le même que l'Âdibouddha des théistes placé au rang le plus élevé et invoqué comme la divinité tutélaire du Népâl conception purement mythologique, si dont la date au moins d'après ce que nous apprend Csoma de *Kœrœschi*, ne doit pas être de beaucoup antérieure au 8e siècle de notre ère.

Une fois dégagée de ces éléments religieux la tradition relative à Mañdjuçrî peut être envisagée de plus près dans ses données réelles. Elle nous le montre comme le bienfaiteur de la vallée du Népâl et comme l'instituteur religieux du pays. C'est en quelque de civilisateur qu'il fut écouler les eaux qui couvraient le fond de la vallée. Or ici le témoignage des textes cités plus haut est confirmé en partie par l'aspect des lieux. Deux voyageurs éclairés et attentifs, Kirkpatrick et Fa Hianhien, rapportent la légende qui représente Mañdjuçrî desséchant la vallée du Népâl se montrent persuadés que cette légende repose sur ce fait naturel que la vallée a dû être jadis un lac étendu[1]. Fa-Hianhien qui rapporte le phénomène de l'écoulement des eaux à la vallée du Népâl proprement dite c'est-à-dire à celle que forment les nombreuses branches de la Vagmatî le renferme dans des limites assez restreintes et en augmente aussi la vraisemblance[2]. La tradition népalaise assigne donc à Mañdjuçrî exactement le même rôle que la tradition kachemirienne assignait déjà au sage Kaçyapa dans le bassin inondé du Kachemire[3]. La ville que Mañdjuçrî passe

[1] Kirkpatrick *Account of Nepal*, p. 169-170 et 216.

[2] Fa Hianhien *Account of the Kingdom of Nepal*, p. 208 et 209; Rémusat *Foe-koue-ki*, t. IV, p. 85, 85 et 86.

[3] Troyer, *Râdjatarangini* t. I, p. 18; Lassen *Indische Alterthumsk.* t. I, p. 44 — note 3.

pour avoir fondée, et qui se nommait d'après lui *Mañdjupattan*, n'existe plus aujourd'hui; mais la tradition populaire en marque l'emplacement entre le mont Sambhu et la forêt de Paçupati, à peu près à moitié chemin, à un endroit où l'on trouva, en fouillant la terre, des restes de constructions[1]. Le souvenir de Mañdjuçrî reparaît encore dans le nom de la montagne de *Çrîmañdja*, qui est citée par la *Pañtchavimçatikâ*, plusieurs fois alléguée dans la présente note, et on y lisait ces paroles : « le Tchaitya de la montagne Çrîmañ« dja élevé par ses disciples[2]; » sur quoi M. Wilson ajoute, sans doute d'après M. Hodgson, que la montagne de Çrîmañdja est la partie occidentale du mont Sambhu, lequel est détaché du Çrîmañdja par une simple cavité, et non par une séparation véritable.

L'origine étrangère de Mañdjuçrî est également indiquée par la tradition populaire. M. Hodgson nous apprend que, suivant les Népâlais, Mañdjuçrî naquit au nord du Népâl, en un lieu nommé *Pantcha çîrcha parvata*, « la montagne aux cinq têtes, » dans le Mahâtchîna[3]. Ceci s'accorde avec la stance 14 du *Pañtchavimçatikâ*, en ce qui regarde la montagne qu'on assigne pour lieu de naissance à Mañdjuçrî. Cette assertion repose également sur l'autorité du *Svayambhû purâṇa* cité tout à l'heure[4]; elle donne peut-être l'explication de la tradition tibétaine et de cet énoncé si obscur de Csoma, qui fait naître Mañdjuçrî en Chine, *de l'arbre Trîcha*. Je ne saurais cependant dire si ce dernier mot est une traduction imparfaite du mot *çîrcha*, « tête, » qui figure dans le nom de *Pantcha çîrcha*, « la montagne aux cinq têtes, » ou bien si « l'arbre *Trîcha* » est une allusion au *çirîcha* indien, qui pour les botanistes est l'*acacia sirisa*. On pourrait s'étonner de voir dans le *Mahâtchîna dêça*, c'est-à-dire dans la contrée des Mahâtchînas, une montagne qui porte un nom sanscrit; mais si la tradition repose sur quelque chose de réel, il est probable qu'on aura traduit en sanscrit le nom indigène de la montagne aux cinq têtes, comme on avait déjà *sanscritisé* le nom des grands Tchînas et celui du Népâla.

Ici l'ethnographie vient prêter son appui à la légende, comme le fait tout à l'heure, dans une certaine mesure, l'examen géologique des lieux. Le lecteur aura remarqué que le récit du *Svayambhû purâṇa*, qui attribue à Mañdjuçrî l'écoulement des eaux remplissant le bassin de la Vagmatî, le représente en même temps comme l'introducteur de la population primitive du Népâl. Cette population venait, ainsi que son chef, du pays des Mahâtchînas ou de la grande Chine; elle était donc très-probablement de race mongole. Or après de sérieuses études sur l'origine des populations himâlayennes, le juge le plus compétent dans ces matières, M. Hodgson, arrive à ce résultat, que le fonds premier des peuplades dispersées le long de la grande chaîne de l'Himâlaya appartient à celle des familles humaines qu'on appelle *mongole*. Il est curieux que la légende ait conservé aussi fidèlement le souvenir de l'origine véritable des Népâlais. Mais ce qui s'y trouve de vérité ethnographique ne prouve rien pour la réalité de la partie historique du récit. De ce que

---

[1] Wilson, *Notice*, etc. p. 170; Hodgson, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 408.

[2] *Asiat. Res.* t. XVI, p. 466 et 471, et note 36; *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 407.

[3] Hodgson, *Classific. of the Newars of Nepal*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. III, p. 216; *Translat. of the Népâl.* [illegible] dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. XII, 1re part. p. 408.

[4] Hodgson, *Transact. of the roy. asiat. Society of Great-Britain*, t. II, p. 255.

Digitized by Google

les premiers colonisateurs du Népâl (il serait peut-être plus juste de dire les premiers habitants) sont originaires d'un pays peuplé par la race mongole, cela ne prouve pas que Mañdjuçrî, qu'on fait venir de ce pays, ait été le chef de la colonisation. Il y a contradiction manifeste entre les deux parties de la légende, dont l'une fait de Mañdjuçrî le premier civilisateur du Népâl, et dont l'autre le regarde comme l'introducteur du culte d'Âdibuddha. Cela est historiquement de toute impossibilité, puisque le culte d'Âdibuddha est un des derniers développements du Buddhisme septentrional. Le *Svayambhû purâṇa*, il est vrai, se tire de cette difficulté capitale en reportant et l'arrivée de Mañdjuçrî et l'établissement du culte dont on le fait l'auteur, à l'époque fabuleuse du troisième des anciens Buddhas qui ont précédé Çâkyamuni. Mais cette solution est plus commode que sérieuse, et loin de nous satisfaire, elle doit éveiller notre attention sur la façon tout arbitraire avec laquelle ont été disposés les éléments de la tradition relative à Mañdjuçrî.

Suivant l'extrait précité du *Svayambhû purâṇa*, ce Religieux vint dans le Népâl à la suite du roi *Dharmakar* ou *Dharmâkâra*, qui était originaire de Tchina[1]. Ce dernier détail mérite attention, en ce qu'il subordonne Mañdjuçrî à un personnage politique dont le nom n'est pas prononcé dans la *Pañtchaviṃçatikâ* des Népâlais. Il ne l'est pas davantage dans la liste des Râdjas du Népâl, que Prinsep a empruntée à l'ouvrage de Kirkpatrick[2]. Mais il importe de remarquer que *Dharmâkâra* peut bien n'être qu'un titre religieux qui se serait ajouté ou substitué à quelque nom plus historique. Le mot de *dharma*, « la loi, » fait naître par lui-même cette conjecture; nous trouvons même dans un pays voisin, le Bhotan, un emploi analogue du mot *dharma*, c'est le titre de *Dharma Radja* qu'on donne au chef spirituel du pays[3]. Toutefois cette conjecture même, en supposant qu'elle soit fondée, ne nous apprend rien sur le nom du chef militaire qu'il faudrait rattacher à la mission religieuse et civilisatrice de Mañdjuçrî. Si l'on devait s'en rapporter à un extrait de l'historien chinois Ma touan lin, inséré dans les journaux des Sociétés asiatiques de Londres, de Paris et de Calcutta, les Chinois auraient gardé dans leurs annales le souvenir d'une tradition qui est analogue à celle des Népâlais, malgré plusieurs différences essentielles. Mañdjuçrî y est dit fils d'un roi de l'Inde qui régnait vers l'an 968 de notre ère. Il se rendit à la Chine en qualité de Religieux, et y fut accueilli avec bienveillance; mais les intrigues de quelques autres prêtres buddhistes le forcèrent à quitter le pays[4].

Je ne puis malheureusement ajouter aucun détail à ceux que je viens de reproduire d'après l'historien chinois. Il m'est également impossible de tenter la conciliation de cet extrait avec les traditions recueillies dans ces derniers temps au Népâl par M. Hodgson. Les seuls points que je crois devoir signaler à l'attention du lecteur sont les suivants.

---

[1] Hodgson, *Classific. of the Newars*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. III, p. 216 et 219. *Transact. of the roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. II, p. 258.

[2] *Useful Tables*, p. 114 et 115.

[3] Fr. Hamilton, *Account of Nepal*, p. 56 et 57.

[4] *Chinese account of India*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. [illegible], extrait de l'*Asiat. Journ.* de Londres, juillet et août 1836. *Nouv. Journ. asiat.* IIIe série, t. VIII, p. 416; mais surtout *Notices sur les pays et les peuples étrangers*, dans *Nouv. Journ. as.* IVe série, t. X, p. 116. C'est cette dernière traduction, qui est due à mon savant confrère M. Stanislas Julien, que je suis dans mon extrait de ce que les Chinois nous apprennent sur Mañdjuçrî.

Si le récit de Ma touan lin est fondé, et l'exactitude connue de cet annaliste est une présomption en sa faveur, il sert à expliquer d'une manière satisfaisante ces deux opinions des Népâlais, que Mañdjuçrî était étranger au Népâl, et qu'il avait quitté la Chine pour venir s'établir dans le nord de l'Inde. En effet Mañdjuçrî, Indien d'origine selon les Chinois, n'avait fait à la Chine qu'un séjour dont on ne fixe pas la durée, et il était retourné de là dans l'Occident. La circonstance qu'il était fils de roi, rapportée par Ma touan lin, serait très-heureusement confirmée par le titre de *Kumâra*, « prince royal, » qu'on lui donne non-seulement dans les grands Sûtras des Népâlais, mais aussi dans le recueil lexicographique sanscrit connu sous le titre de *Trikâṇḍa çêcha*. Il faudrait, en outre, s'assurer positivement si c'est bien en 968 que les Chinois font régner dans l'Inde le roi qu'on dit père de Mañdjuçrî, car cette date s'accorde assez avec celle du IXe ou Xe siècle de notre ère, époque à laquelle Wilson place la rédaction du *Trikâṇḍa çêcha*, où Mañdjuçrî est déjà nommé[1]. Mais elle diffère considérablement de celle que Csoma a trouvée dans la table chronologique des événements les plus intéressants du Buddhisme, d'après les Tibétains. Mañdjuçrî y est placé l'an 837 avant notre ère. En supposant même qu'on doive ramener cette table au comput des Buddhistes du Sud, en abaissant l'époque de la mort de Çâkya de huit cent quatre-vingt-deux à cinq cent quarante-trois ans avant Jésus-Christ, on ne trouverait encore, pour l'époque de la naissance de Mañdjuçrî, que l'an 496 avant Jésus-Christ, résultat qui contredit toutes les vraisemblances, et qui infirme grandement à mes yeux l'autorité de la table tibétaine. Cette date de 968 est de plus en contradiction formelle avec une autre date fournie par les Chinois eux-mêmes, et dont je dois la connaissance à une communication de M. Stanislas Julien. Elle est donnée par la chronologie chinoise nommée *Fo tsou thong ki*, d'après laquelle Mañdjuçrî parut deux cent cinquante ans après le Nirvâṇa du Buddha. Si nous adoptons le comput singhalais, l'an 250 après la mort de Çâkyamuni répondra à l'an 293 avant notre ère.

Le voyage de Fa hian nous fournit encore une objection très-considérable contre la date de 968 qu'on attribue à Mañdjuçrî. Si ce religieux est le fils d'un roi qui n'a régné que vers la fin du Xe siècle, comment se fait-il que Fa hian ait trouvé dans l'Inde, au IVe siècle de notre ère, des preuves publiques du respect dont la mémoire de Mañdjuçrî était l'objet[2]? Comment ce nom de *Mañdjuçrî* était-il déjà devenu celui de savants Brâhmanes, si toutefois Klaproth a traduit ici exactement le texte du *Foe koue ki*[3]? Comment ensuite comprendre que les Népâlais puissent attribuer à un personnage aussi moderne le desséchement de leur vallée, quand on les voit placer au Ve siècle de notre ère l'arrivée de Padmapâṇi, qu'ils font de beaucoup postérieur à Mañdjuçrî[4]? Je ne regarderais pas comme une difficulté insurmontable la présence du nom de *Mañdjuçrî* dans les grands *Sûtras*, tels que le *Lotus de la bonne loi*, qui sont de toute évidence bien antérieurs au Xe siècle de notre ère; car on pourrait toujours supposer que ce nom de *Mañdjuçrî* a été introduit après coup dans des livres antérieurs à ce personnage. Mais le témoignage positif de Fa hian reste comme

---

[1] *Sanscrit Diction.*, préface, p. [illegible], 1re éd.

[2] *Foe koue ki*, p. [illegible]; *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 158.

[3] *Foe koue ki*, p. [illegible] et 260.

[4] Hodgson, *Classification of the Newars*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. [illegible]

une objection considérable en face de l'opinion de l'annaliste chinois. Au reste, le temps n'est probablement pas éloigné où cette question et d'autres du même genre pourront être traitées avec plus d'avantage d'après des matériaux plus complets. Les travaux étendus que mon savant confrère, M. Stanislas Julien, a entrepris sur la relation du voyageur buddhiste Hiuan thsang, ne tarderont sans doute pas à paraître, et l'on pourra dès lors se servir en toute assurance du témoignage des auteurs chinois, dont on aura la fidèle reproduction.

Dans le texte du petit traité népâlais souvent cité sous le titre abrégé de *Pañtchavim̃çatikâ*, on a pu voir que Mañdjuçrî était ordinairement rappelé sous les noms de *Mañdjunâtha* et *Mañdjudêva*. Le *Trikâṇḍa çêcha*, ainsi que l'a déjà fait remarquer M. Wilson, donne une liste beaucoup plus nombreuse de synonymes et d'épithètes du nom de Mañdjuçrî[1]. Je commence par celles dont l'adjectif *mañdju* « beau » forme l'élément principal. Le *Trikâṇḍa çêcha* ne cite ni *Mañdjunâtha*, ni *Mañdjudêva*; mais il donne *Mañdjubhadra* et *Mañdjughôcha*; ce dernier nom, qui est d'un fréquent usage, est cité dans notre *Lotus* même[2]. Ces cinq désignations, qui peuvent passer pour autant de noms de *Mañdjuçrî* (mot qui forme le sixième nom où figure *mañdju*), font vraisemblablement allusion à la beauté physique de ce personnage; une seule exprime l'agrément de sa voix, c'est celle de *Mañdjughôcha*; notre *Lotus* en connaît cependant une autre, *Mañdjusvara*, qui a le même sens. Les titres de *Mañdjunâtha* et *Mañdjudêva*, quoique manquant dans le *Trikâṇḍa çêcha*, n'en sont pas moins parfaitement authentiques; ce sont des épithètes tout à fait d'accord avec le rang de *prince royal* que le *Trikâṇḍa* lui reconnaît en le nommant *Kumâra*, comme fait régulièrement notre *Lotus*[3]. C'est au même ordre d'idées qu'appartient le titre de *Mahârâdja*, donné par le *Trikâṇḍa çêcha*. Une épithète qu'il ne faut pas oublier ici est celle de *nîla*, qui doit signifier « le noir » ou « le bleu foncé; » ce titre semblerait annoncer une origine un peu méridionale. Cinq épithètes rappellent les armes que Mañdjuçrî portait; ce sont *Khadgin*, « celui qui a un glaive; » *Daṇḍin*, « celui qui porte un « bâton; » *Achṭâratchakravat*, « celui qui porte le Tchakra ou la roue aux huit rayons; » *Sthiratchakra*, « celui dont le Tchakra ou la roue est solide, » épithète dont je ne saisis pas bien la vraie portée; *Vadjradhara*, « celui qui porte la foudre. »

D'autres épithètes désignent son costume et sa monture[4]; ainsi on le représente comme *Çikhâdhara*, « portant une mèche de cheveux sur le sommet de la tête; » *Pantchatchîra*, « ayant un vêtement formé de cinq lambeaux d'étoffe, » ce qui rappelle le vêtement rapiécé des Religieux buddhistes; *Nîlôtpalin*, « tenant un nymphæa bleu; » *Vibhûchaṇa*, « paré d'ornements, » sans doute quand on se le figure sous son costume de prince royal; *Çârdûlavâhana*, « ayant un tigre pour monture; » et *Siṁhakêli*, « jouant avec un lion. » Deux épithètes très-remarquables semblent faire allusion à son état antérieur, soit dans une existence passée, soit avant qu'il se présentât comme l'instituteur religieux du Népâl; on le nomme *Pûrvayakcha*, « autrefois Yakcha, » peut-être par allusion à son séjour dans une contrée où la superstition populaire plaçait des Yakchas; et *Pûrvadjina*, « autrefois *Djina* »

---

[1] *Notice*, etc. dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 470.

[2] Voyez ci-dessus, p. 301.

[3] Voyez ci-dessus, p. 300.

[4] *Trikâṇḍa çêcha*, chap. I, sect. I, st. 20, 21, 22.

très-probablement par allusion à la croyance qui en fait une incarnation de Çâkyamuni Buddha.

Une seule épithète paraît se rapporter au desséchement de la vallée du Népâl qu'on lui attribue ; c'est celle de *Djalêndra*, « l'Indra ou le chef des eaux. » Tous les autres titres, au nombre de cinq, indiquent par divers caractères sa supériorité comme instituteur religieux. On le nomme *Vâdirâdj*, « le roi de ceux qui soutiennent des controverses ; » *Pradjñâkâya*, « celui dont la sagesse est le corps ; » *Djñânadarpaṇa*, « le miroir de la connaissance ; » *Dhyânapati*, « le maître des pensées ; » *Balavrata*, « celui qui a une dévotion forte. » On peut conclure sans hésiter de l'analyse comparée de ces nombreuses épithètes, que Mañdjuçrî passait, au temps de la compilation du *Trikâṇḍa çecha*, pour un prince de sang royal, pour un guerrier armé, pour un Religieux vainqueur dans les controverses et reconnaissable à sa beauté extérieure, au charme de sa voix, à son teint noir et à diverses particularités du costume des Religieux ; mais parmi ces épithètes on n'en trouve qu'une qui se rapporte à son rôle de civilisateur ; et toutefois, comme je le remarquais en commençant, il est permis de donner cette extension à l'épithète de *Djalêndra*, rien autre chose ne le rattache positivement au Népâl.

Les textes nous manquent encore pour pousser plus loin la monographie de ce personnage, qui joue un rôle important dans les grands *Sûtras* sanscrits du Népâl et du Tibet. Résumons seulement en quelques mots les points par lesquels Mañdjuçrî se rattache à l'histoire du Buddhisme indien ; on le comprendra, bien moins pour tirer de ces éléments encore trop incomplets des conséquences historiques, que pour les signaler à des recherches ultérieures.

Une chronologie tibétaine compilée en 1686 de notre ère place la naissance de Mañdjughôcha à l'an 2523 avant cette date, ce qui la reporte à l'an 837 avant Jésus-Christ. Cette même chronologie le fait antérieur de trois cent cinquante-six ans au célèbre Nâgârdjuna.

Une chronologie chinoise des événements les plus importants du Buddhisme fait naître Mañdjuçrî deux cent cinquante ans après la mort de Çâkya, ce qui, d'après le calcul des Buddhistes de Ceylan, le place en 293 avant notre ère.

Le voyageur chinois Fa hian trouve, au ve siècle de notre ère, la mémoire de Mañdjuçrî honorée dans l'Inde centrale.

Son nom est cité, avec ses titres religieux et militaires, par le *Trikâṇḍa çecha*, vocabulaire sanscrit rédigé entre le xe et le xie siècle de notre ère.

Enfin un fragment de Ma touan lin le dit fils d'un roi de l'Inde qui vivait en 966 de notre ère.

J'ai montré plus haut combien ces diverses données étaient peu conciliables entre elles. Je répète seulement que si d'un côté Mañdjuçrî ne peut être aussi ancien que le ixe siècle avant notre ère, il est bien difficile qu'il soit aussi moderne que le xe siècle après. Je remarque en passant cette circonstance singulière, que la chronologie tibétaine le fait à peu près autant remonter que le fait descendre le fragment de Ma touan lin. Admettons par hypothèse que le texte tibétain, qui offre plus d'un côté faible, ne mérite, quant à cette date, aucun crédit, et ne lui empruntons que ce seul renseignement, savoir que Mañdjuçrî

Digitized by Google

passe pour avoir vécu avant Nâgârdjuna. Si, comme on l'admet généralement, Nâgârdjuna est postérieur d'un peu plus de quatre siècles à Çâkyamuni, nous devrons chercher Mañdjuçrî vers le commencement du Ier siècle avant notre ère, et nous ne serons plus surpris de le voir cité dans Fa hian et le *Trikâṇḍa çêcha*. Restera la date de 968 après Jésus-Christ, qui n'est pas plus aisée à comprendre que celle de 837 avant. Mais ici se présenteront deux solutions possibles : ou le Mañdjuçrî de la fin du Xe siècle sera un autre personnage que Mañdjuçrî le philosophe et le Bôdhisattva antérieur à Nâgârdjuna ; ou, abusant du système facile des incarnations, la tradition népâlaise aura fait de personnage religieux et militaire du Xe siècle la personnification d'un sage connu déjà et vénéré depuis plusieurs siècles. C'est à une connaissance plus étendue des textes qu'il appartiendra de déterminer ce qu'il peut y avoir de fondé dans ces hypothèses. Quant à présent, il nous est déjà possible d'affirmer qu'on a chargé Mañdjuçrî de deux rôles inconciliables, celui de chef de la colonie d'origine mongole qui a formé anciennement le fonds premier de la population du Népâl, et celui d'instituteur religieux et de fondateur du culte d'Âdibuddha.

N° IV

SUR LE MOT DHÂTU

(Ci-dessus, chap. I, f. 9 a, p. 315.)

J'ai dit plus haut, après avoir expliqué le terme de *lôkadhâtu*, qu'il fallait distinguer ce mot d'un autre composé *dhâtulôka*, sur lequel j'ai promis de revenir. Je trouve en effet ce composé de *dhâtulôka* dans un passage du *Djina alamkâra*, où il est employé pour désigner l'ensemble de tous les objets que l'on nomme *dhâtus*. Le mot *dhâtulôka* signifie donc « le monde des *Dhâtus* ou éléments, » dans un sens analogue à celui dans lequel on emploie certaines expressions philosophiques comme « le monde de l'intelligence, le « monde de la sensation. » Le lecteur ne sera peut-être pas fâché de voir ce que le *Djina alamkâra* entend par « le monde des *Dhâtus* ; » il y reconnaîtra une théorie qui s'accorde complétement, et en des points fort remarquables, avec une partie importante de la métaphysique des Buddhistes du Nord, sur laquelle je suis entré ailleurs dans quelques éclaircissements[1].

L'énumération que donne le *Djina alamkâra* des parties composant le monde des *Dhâtus* commence par celle des dix-huit *Dhâtus* ou éléments, qui ne sont autres que les six organes des sens, les six qualités sensibles, et les six perceptions ou connaissances qui en résultent. Les voici tels que les énumère le texte pâli : *Tchakkhu dhâtu, rûpa dhâtu, tchakkhu viññâṇa dhâtu ; sôta dhâtu, sadda dhâtu, sôta viññâṇa dhâtu ; ghâṇa dhâtu, gandha dhâtu, ghâṇa viññâṇa dhâtu ; djihvâ dhâtu, rasa dhâtu, djihvâ viññâṇa dhâtu ; kâya dhâtu, phoṭṭhabba dhâtu, kâya viññâṇa dhâtu ; manô dhâtu, dhamma dhâtu, manô viññâṇa dhâtu.* « L'élément « dit de la vue, celui de la forme, celui de la notion acquise par la vue ; l'élément dit de

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 634.

« 3 ouïe, celui du son, celui de la notion acquise par l'ouïe. — 4 l'élément dit de l'odorat « celui de l'odeur, celui de la notion acquise par l'odorat. — 5 l'élément dit de la langue (ou « du goût), celui du goût, celui de la notion acquise par la langue. — 6 l'élément dit du corps « (ou de la peau), celui du toucher, celui de la notion acquise par le corps. — 7 l'élément dit « du *manas* (de l'impératif ou du cœur), celui du mérite moral (ou de l'être), celui de la no- « tion acquise par le *manas* ».

Les Bouddhistes du Nord connaissent également cette classification et le commentateur philosophique intitulé *Abhidharma kôça vyâkhyâ* conceptualise que « dans de tels composés « le mot *dhâtu* n'a en aucune manière la signification d'*élément matériel* et quand on le fait « passer prendre en sens on l'emploie en donnant, *prithvî dhâtu* « l'élément matériel dit de la « terre », c'est-à-dire dans l'énumération précédente, le sens du *Dhâtu* est à peu près « celui de *gôtra* « famille, genre ». « Les *Abhidharma kôça vyâkhyâ* ejecte que les dix-huit *Dhâtus* énumérés sont nommés ainsi parce qu'ils contiennent des caractères qui leur sont com- « muns à tous. C'est comme on vous rapporter encore cette acception du mot *dhâtu* à l'idée de contenance. Ils sont ainsi nommés dit la même autorité parce que constitués par les éléments propres qui distinguent chacun d'eux, il n'est de plus la forme que leur appar- tient en commun. J'ai déjà touché à ce sujet dans la partie métaphysique de mon *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*[1], mais plutôt que d'y renvoyer simplement le lecteur je crois préférable de donner ici la traduction du passage relatif au dix-huit *Dhâtus* qui relie entre eux les divers fragments que j'ai déjà introduits dans l'ouvrage précité

« La connaissance ou le notion acquise par le vue en nomme *tchakchur vidjñâna dhâtu* « ou l'élément de la notion acquise par la vue et ainsi de suite pour les autres sens jusques « et y compris le notion acquise par le *manas* ou l'intellect qui est *mano vidjñâna dhâtu* « l'élément de la notion acquise par le *manas*. On a fait savoir que ces six notions connues « sont le *mano dhâtu* ou l'élément dit *manas* ou l'intellect car le *manas* n'est pas autre « chose que la connaissance qui a été acquise sans intermédiaire par les six organes des « sens. Dans le texte *les six organes des sens* sont un génitif qui on emploie avec le sens de « *comprehension*, pour dire qu'il n'y a rien d'autre parmi eux

« L'expression *sans intermédiaire* a pour objet d'exclure l'intervention d'une autre notion « En effet l'objet contigu à une notion c'est-à-dire qui n'en est pas séparé par une autre « notion, est le réceptacle de cette notion, mais s'il y a quelque chose intervient alors l'objet « n'est plus le réceptacle de la notion. Cependant et ce même réceptacle est celui d'une « autre notion, s'il n'y a pas la intervention d'un intermédiaire, ainsi, par exemple, dans « l'état de réflexion, le pensée fortement appliquée à l'acquisition de quelque chose devient « le réceptacle de la pensée d'un obstacle, s'il n'y a pas la intervention d'une autre notion

L'expression *acquise* (le texte dit proprement mot passé) a pour objet d'exclure « l'idée du présent. En effet la notion que donne le *manas*, quand il est à l'état de contact « avec son réceptacle, est une notion présente : voilà pourquoi le texte déclare comme « acquise (passée) le connaissance dont il parle, ainsi dit-il. [Si le mot *manas* est pris ici en ce « sens] c'est pour faire connaître le sixième réceptacle

[1] Voy. t. I, p. 449.

« L'expression de *vidjñâna* ou la connaissance, la notion, a pour objet d'exclure les autres choses acquises sans intermédiaire, comme la sensation, etc. Ici le mot *manas*, intellect ou cœur, est une désignation de genre, et non un terme distributif; mais quand on l'explique avec l'intention d'en faire connaître le sens comme nom de chose, on l'emploie distributivement; ainsi chacune des notions acquises sans intermédiaire est ce qu'on nomme *manô dhâtu*, l'élément dit du *manas*.

« Le texte ajoute ce développement : Tout de même que celui qui est fils prend le nom de père d'un autre, et que le fruit d'une plante prend le nom de semence d'une autre plante, de la même manière l'élément dit la notion acquise par la vue et par les autres sens, devenant le réceptacle d'une autre notion, prend le nom de *manô dhâtu*, c'est-à-dire d'élément dit du *manas*.

« On demande s'il y a dix-sept éléments ou bien douze. [Voici la réponse.] Les six éléments dits la connaissance, c'est là l'élément dit *manas*, et l'élément dit *manas*, c'est les six éléments dits la connaissance. Comme ces deux énoncés se contiennent mutuellement, si l'on admet les six éléments de la connaissance, la question n'a pas de sens; car du texte qui dit *par l'absence d'un élément*, il résulte qu'il ne peut exister seulement dix-sept éléments. Si l'on admet l'élément du *manas*, la question n'a pas plus de sens; car du texte qui dit *au moyen des six éléments de la connaissance*, il résulte certainement qu'il y a dix-huit éléments.

« Le texte dit : *C'est pour faire connaître le sixième réceptacle*. Il ne peut être question de faire connaître les réceptacles des cinq éléments dits de la connaissance, parce que la vue et les autres sens ont leur réceptacle connu. Mais comme on a dit qu'il n'y a pas de réceptacle pour l'élément du *manas*, on établit l'élément du *manas*, afin de faire connaître son réceptacle. Or une fois qu'on a établi l'existence de six réceptacles, on trouve qu'il y a dix-huit *Dhâtus*, éléments ou contenants. Il y a un groupe de six réceptacles dont le premier terme est la vue, et le dernier le *manas*. Il y a un second groupe de six réceptacles, dont le premier terme est la connaissance acquise par la vue, et le dernier la connaissance acquise par le *manas*. Il y a un groupe de six supports (*âlambana*), dont le premier terme est la forme, et le dernier le *dharma* (le mérite moral ou l'être). Cependant, selon la doctrine des *Yôgâtchâras*, il y a un élément du *manas* (*manô dhâtu*) qui est distinct des six connaissances. Les Tâmraparṇîyas, de leur côté, se représentent la substance du cœur comme le réceptacle de l'élément dit la connaissance acquise par le *manas*[1]. Ils s'expriment ainsi : Et cela a lieu même pour l'élément de la forme. Quand ils disent *pour l'élément de la forme* (*ârûpyadhâtâu*), ces mots signifient pour ce qui est *rûpa*, la forme; dans *ârûpya*, la préposition est prise au sens de *un peu*, *presque*, comme quand on dit *âpiñgala* (brunâtre)[2]. » Le mot que j'ai traduit par *élément* est *dhâtu*; on voit qu'on le traduirait plus exactement encore par *contenant*; mais on conviendra aussi qu'on donnerait à cette expression de la place qu'occupe le *manas* dans le fait de la connaissance.

---

[1] Cette phrase relative à l'opinion des Tâmraparṇîyas ou Buddhistes de Ceylan, est traduite ici plus exactement que dans l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, p. 569, où j'ai eu occasion de l'insérer.

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, fol. 28 a et suiv. de mon man.

une marche beaucoup plus dégagée et une expression plus claire, si l'on se débarrassait complétement de ce terme purement collectif.

Je reviens maintenant à la seconde signification que le *Djina alaṁkâra* assigne au mot *dhâtu*. Après l'énumération des dix-huit *Dhâtus*, ou des dix-huit éléments ou contenants de la connaissance au point de vue buddhique, le *Djina alaṁkâra* expose les six éléments, dont cinq sont matériels et un est immatériel. Ce sont *pathavi dhâtu*, *âpo dhâtu*, *tédjô dhâtu*, *vâyô dhâtu*, *âkâsa dhâtu*, *viññâṇa dhâtu*, « l'élément dit de la terre, celui des eaux, celui « du feu, celui du vent, celui de l'éther, celui de la connaissance ou de l'intelligence. » Cette énumération est exactement celle des Buddhistes du Nord, sur laquelle je suis entré dans quelques détails, à l'occasion d'un ancien fragment mongol traduit par I. J. Schmidt[1]. J'y renvoie le lecteur à ces détails, en les modifiant toutefois sur un point important. J'avais pensé, à une époque où j'ignorais que cette classification fût familière aux Buddhistes du Sud, que l'élément purement intellectuel du *Vidjñâna* ou de l'intelligence était une conception relativement moderne de la philosophie buddhique, et sans prétendre qu'elle appartînt exclusivement à l'école du Nord, j'avais élevé quelques doutes sur l'ancienneté de cette notion, parce que je ne l'avais pas encore trouvée dans les anciens *Suttas* pâlis, ou dans ceux que je crois pouvoir regarder comme tels. Aujourd'hui l'énumération du *Djina alaṁkâra* ne laisse plus de place au doute. Les Buddhistes de Ceylan admettent en réalité, comme ceux du Népal, ou pour mieux dire, de l'Inde septentrionale, un sixième élément purement immatériel, nommé *Vidjñâna*, dont les mots *connaissance*, *conscience* et *intelligence* ne donneraient, si je ne me trompe, une idée complète que s'ils pouvaient se réunir en une expression unique. En effet, considéré comme élément, le *Vidjñâna* est en quelque façon la base de tout ce qui est intelligible et de tout ce qui est intelligent; il se peut même que ce ne soit primitivement pour les Buddhistes rien autre chose que la somme des idées abstraites, comme aussi des idées concrètes que donne la sensation mise en jeu par les éléments grossiers.

Au reste, pour ajouter à l'autorité du *Djina alaṁkâra*, qui n'est qu'une compilation semi-poétique faite à l'aide de matériaux dont la source n'est presque jamais indiquée, quoiqu'elle soit, selon moi, en général très-authentique, je terminerai ces remarques par un passage emprunté à un *Sutta* pâli du *Dîgha nikâya*, où le *Vidjñâna* est en réalité indiqué comme un élément singulièrement élevé. Un Religieux qui a vainement sollicité Çâkyamuni d'opérer des miracles, après avoir demandé à tous les Dêvas de lui expliquer comment a lieu l'anéantissement et l'absorption des éléments, s'adresse à Çâkya, qui, après diverses observations, lui répond en ces termes: *Nakho si bhikkhu pañho évam putchtchhitabbo kattha nukhô bhantê imê tchattârô mahâbhûtâ aparisêsâ nirudjdjhanti séyyathîdam pathavîdhâtu âpôdhâtu tedjôdhâtu vâyôdhâtu êvantcha khô êsô bhikkhu pañhô putchtchhitabbô.*

Kattha âpôtcha pathavîtcha tédjô vâyô nagâdhati
Kattha dighantcha rassantcha anum thûlam subhâsubham
Kattha nâmantcha rûpantcha asêsam uparudjdjhati

---

[1] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, t. I, p. 636.

Tatra vêyyâkaraṇam bhavati
Viññâṇam anidassanam anantam sabbatô pabham
Tattha âpôtcha pathavîtcha têdjôtcha vâyo na gâdhati
Éttha dîghantcha rassantcha aṇum thûlam subhâsubham
Ettha nâmantcha rûpantcha asêsam uparudjdjhati
Viññâṇassa nirôdhêna êtthêtam uparudjdjhantîti.

Il ne faut pas, ô Religieux, poser ainsi cette question : Dans quoi, seigneur, ces quatre grands éléments sont-ils anéantis sans qu'il en reste rien, à savoir, l'élément de la terre, celui de l'eau, celui du feu, celui du vent ? Mais voici comment doit être posée la question : « Dans quoi l'eau et la terre, le feu et le vent vont-ils s'anéantir ? Dans quoi le long et le court, le subtil et le solide, le bien et le mal, dans quoi le nom et la forme s'anéantissent-ils sans qu'il en reste rien ? A cette question il est fait la réponse suivante : L'intelligence échappe à la vue, elle est sans bornes, elle est lumineuse de toutes parts ; c'est en elle que vont s'anéantir et les eaux et la terre, et le feu et le vent. C'est là que le long et le court, le subtil et le solide, le bien et le mal, c'est là que le nom et la forme s'anéantissent sans qu'il en reste rien ; par la cessation de l'intelligence tout cela cesse d'exister[1]. »

On remarquera qu'il n'est pas question dans ce passage de l'*âkâça* ou de l'éther qu'énumère le *Djina alamkâra*, à l'exemple d'autres textes. Cette omission n'est sans doute pas accidentelle, et nous avons probablement ici un état ancien des opinions des Buddhistes sur le nombre et la forme primitive des éléments matériels. Dans leur polémique contre les doctrines des Bâuddhas, les Brahmanes sectateurs du Nyâya taxent les Buddhistes de ne pas reconnaître l'existence de l'éther[2] ; ces doctrines ont donc varié sur ce point, puisque voici d'un côté un texte pâli de Ceylan qui n'en parle pas, et qui confirme ainsi le dire des Nyâyistes, tandis que, d'un autre côté, un texte sanscrit du Nord admet la réalité de l'éther, contrairement à ce dire même. C'est, du reste, une question que nous serons mieux en mesure de traiter lorsque nous aurons rassemblé un plus grand nombre de textes. Quant à présent je me contenterai de renvoyer le lecteur à un passage de l'*Abhidharma kôça vyâkhyâ*, que j'ai traduit dans mon *Histoire du Buddhisme*[3], d'après lequel l'*âkâça* ou l'espace est donné comme cinquième élément. Je remarquerai en outre que le passage du *Sutta* pâli que je viens de reproduire est conforme dans ses points principaux à ce que nous apprennent les livres buddhiques du Nord sur le *Vidjñâna*. Ainsi cet attribut est de part et d'autre un sixième élément ; c'est même, suivant un *Sûtra* intitulé *Garbha avakranti*, « la descente au sein d'un fœtus, » l'élément générateur qu'on semble identifier à la fois avec la connaissance et la conscience, et qui est pour l'homme la cause de la prise d'un nouveau corps[4]. Et quant à cette opinion particulière, que le nom et la forme, ainsi que quelques autres attributs abstraits, se résolvent et s'anéantissent dans le

---

[1] *Kêvaddha sutta*, dans *Digh. nik.* fol. 58 a et b.

[2] Wilson, *Analysis of the Kah-gyur*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. I, p. 377, note †.

[3] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 496 et 497.

[4] *Ibid.* t. I, p. 497.

Vidjñâna « la connaissance, » elle n'est pas exclusivement propre au texte pâli précité ; elle répond en effet exactement à la place qu'occupe le *Vidjñâna* à l'égard du *Nâmarûpa*, « le « nom et la forme, » dans l'évolution des douze causes de l'existence[1]. Car dire que le nom et la forme ont pour origine la connaissance, c'est dire la réciproque de ceci : le nom et la forme retournent dans la connaissance. Il n'est pas non plus sans intérêt de remarquer la formule par laquelle Çâkyamuni est représenté exposant son opinion sur le *Vidjñâna* et les quatre éléments ; il est clair qu'il entend substituer une théorie nouvelle sur le mode et le terme de l'absorption des éléments matériels à la théorie des Brâhmanes qui les faisaient rentrer successivement dans leur *Paramâtman* ou esprit universel.

Après l'énumération des six éléments qui vient de donner lieu aux précédentes remarques, le *Djina alam̃kâra* en expose une autre, également composée de six termes, lesquels sont tous des qualités morales. Ce sont *kâma dhâtu*, *vyâpâda dhâtu*, *himsa dhâtu*, *nêkkamma dhâtu*, *avyâpâda dhâtu*, *avihim̃sâ dhâtu*, « l'élément dit du désir, celui de la méchan- « ceté, celui de la cruauté, celui de l'émanation, celui de l'absence de méchanceté, celui « de l'absence de cruauté. » Les trois derniers termes sont, on le voit, opposés aux trois premiers ; l'émanation est le contraire du désir, lequel est la cause première de l'activité humaine.

La catégorie qui vient ensuite et qui est également composée de six termes, a pour base les deux accidents opposés de la douleur et du plaisir ; ce sont *dukkha dhâtu*, *dômanassa dhâtu*, *avidjdjâ dhâtu*, *sukha dhâtu*, *sômanassa dhâtu*, *upékkhâ dhâtu*, « l'élément dit « de la douleur, celui du désespoir, celui de l'ignorance, celui du plaisir, celui du conten- « tement, celui de l'indifférence. »

À cette catégorie, qui est suffisamment claire par elle-même, succède celle des trois régions dont j'ai parlé ailleurs, *kâma dhâtu*, *rûpa dhâtu*, *arûpa dhâtu*, « la région du désir, « la région de la forme, la région de l'absence de forme. » Il est bien certain que [illegible] ici donner au sens du mot *dhâtu* n'est celui de *région*, plutôt que celui d'*élément* ; mais en même temps le sens général de *classe*, de *genre*, reconnu par l'auteur de l'*Abhidharma kôça vyâkhyâ*, ne convient pas moins bien à cette catégorie qu'aux précédentes.

La dernière de ces listes est composée aussi de trois termes qui touchent aux points les plus élevés de la doctrine buddhique ; ce sont *nirôdha dhâtu*, *sam̃khâra dhâtu*, *nibbâna dhâtu*, « l'élément dit de la cessation, celui de la conception, celui du *Nibbâna* ou de « l'anéantissement. » J'ai montré ailleurs combien il était difficile de traduire d'une manière uniforme, dans tous les passages où il se présente, le terme de *sam̃khâra* pour *sam̃skâra*[2] ; ici ce terme me paraît être opposé à celui de *nirôdha*, et celui de *nirôdha* à son tour est donné comme moyen de parvenir au dernier des trois, ou au *Nibbâna*, en sanscrit *Nirvâṇa*. En effet le *sam̃khâra* étant, dans la série des causes de l'existence individuelle, le premier terme après *avidyâ* ou l'ignorance, de façon que c'est du *sam̃skâra* que part toute l'évolution de ces causes, du moment qu'il est supprimé ou frappé de *nirôdha*, le *Nirvâṇa* ou l'anéantissement a lieu. Et si l'on demandait pourquoi le terme de *nirôdha* ou la cessation est placé ici avant ce qui doit cesser, c'est-à-dire le *sam̃khâra* ou la conception, peut-être

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 502. — [2] *Ibid.* p. 503 et suiv.

en trouverait-on le motif dans cette distribution particulière aux deux avant-dernières séries des termes nommés *dhâtu*, suivant laquelle les termes négatifs précèdent les termes positifs. Quoi qu'il en puisse être de cette explication, le caractère général du dénominateur commun *dhâtu* ne peut être méconnu. On le traduira sans doute de diverses manières suivant la nature des objets auxquels on le trouve joint, tantôt par *élément*, tantôt par *région*, tantôt enfin par *classe*. Mais entre tous ces sens le plus général sera le meilleur; ce sera celui qui ajoutera le moins au sens particulier des termes modifiés par *dhâtu*, puisqu'on pourrait énumérer ces termes en passant *dhâtu* sous silence, sans pour cela en altérer en rien le sens. C'est bien ce qu'entend l'auteur de l'*Abhidharma kôça vyâkhyâ*, quand il veut qu'on prenne *dhâtu* pour un synonyme de *classe*.

N° VI.

SUR LES QUATRE VÉRITÉS SUBLIMES.

(Ci-dessus, chap. I, f. 11 a, p. 332.)

La théorie des quatre vérités sublimes, *âryâṇi satyâni*, et en pâli *ariyâni satchtchâni*, est une des plus anciennes doctrines du Buddhisme, une de celles qui reparaît le plus souvent dans les livres du Nord. On la trouve suffisamment développée dans le *Lalita vistara*[1]. Exprimées de la manière la plus précise, les quatre vérités sont: 1° la douleur, condition nécessaire de toute existence; 2° la production de l'existence, causée par les passions; 3° la cessation des passions; 4° le moyen d'arriver à cette cessation. Le *Mahâ vastu*, l'un des livres les plus estimés des Buddhistes du Nord, en donne une énumération qui est presque mot pour mot celle du *Lalita vistara*[2]. Je ne la reproduis pas ici, parce qu'on peut la voir en quelque sorte traduite dans le *Rgya tch'er rol pa* de M. Foucaux; je fais seulement la remarque que les deux énumérations sont identiques, parce que ce fait éclaire en un point l'authenticité du *Lalita vistara*. Car comme je suis intimement convaincu que le *Mahâ vastu* est un livre antérieur au *Lalita*, l'identité de ces deux ouvrages sur ce point important est un argument de plus en faveur de l'opinion que j'ai exposée ailleurs sur la formation de la collection canonique du Nord[3].

Les quatre vérités sublimes paraissent au premier rang dans les exposés, même les moins développés, que nous possédons de la doctrine morale de Çâkya. Klaproth, dans son abrégé de la vie du dernier Buddha, ne pouvait les oublier[4]; on les retrouve également dans un fragment d'une vie de Çâkya publié par lui d'après une traduction faite sur le mongol; voici comment elles sont énoncées: « L'existence de l'état de misère est la « première vérité; la seconde est que cette misère immense répand son empire partout; la « délivrance finale de cette misère est la troisième; enfin la quatrième est l'existence des « obstacles infinis qui s'opposent à cette délivrance[5]. » Csoma de Côrös en donne, comme

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. [illegible] 392 et suiv.

[2] *Mahâvastu*, fol. 357 a.

[3] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 579 et suiv.

[4] *Journ. asiat.* t. IV, p. 69.

[5] *Table chronologique des Patriarches*, etc. dans *Nouv. Journ. asiat.* t. VII, p. 185.

il suit la définition d'après les Tibétains : « Il y a du chagrin ou de la misère dans le va-« et-vient, il en sera ainsi dans chaque naissance ; mais cela peut être arrêté ; enfin la quatrième « vérité est la voie ou la manière de mettre un terme à toutes les misères[1]. » Je ne dois pas oublier de rappeler que A. Rémusat est revenu plusieurs fois sur cette doctrine dans ses notes à la traduction du *Foe koue ki*, sans cependant l'éclairer par des détails suffisants[2].

Mais de tous les auteurs qui avant ces derniers temps avaient eu occasion de toucher à ce point capital, le savant qui en a peut-être marqué le mieux la véritable origine est Deshauterayes, dans la dissertation duquel nous trouvons ce passage : « Quand Çâkya vi-« sita les ascètes brâhmaniques, il leur demanda quels moyens ils employaient contre la « nécessité de naître, de vieillir, de devenir malade et de mourir[3]. » C'est en effet la considération des misères de l'existence de l'homme ici-bas, qui a été le point de départ de la doctrine de Çâkya ; et ces misères le frappèrent si profondément, qu'il appela *vérité* la certitude qu'il avait acquise qu'elles étaient inévitables.

On trouve chez les Buddhistes du Sud, auxquels cette théorie des quatre vérités sublimes n'est pas moins familière qu'à ceux du Nord, de précieux développements qu'il importe de résumer ici, pour montrer par un exemple frappant l'identité fondamentale de la doctrine professée par les deux écoles indiennes, celle du Népâl ou du Tibet, et celle de Ceylan. On en doit la connaissance à un court mais très-bon mémoire de M. le colonel H. Burney, Résident anglais à Ava, qui a enrichi le Journal asiatique du Bengale de dissertations malheureusement trop peu nombreuses, mais toutes portant la marque d'un savoir très-étendu et d'une grande intelligence[4]. Il y a, selon les Buddhistes d'Ava (nous dirions selon les Buddhistes de tous les pays), quatre vérités fondamentales ou lois morales de l'univers, à la connaissance desquelles Çâkyamuni parvint intuitivement le matin même du jour où il atteignit au rang suprême de Buddha parfait. Ces quatre vérités sont nommées *dukkha* pour *duḥkha*, la douleur ; *samudaya*, la production ; *nirôdha*, la cessation ou l'arrêt, et *maggo* pour *mârga*, la voie. La première vérité, celle de la douleur, exprime la nécessité d'exister et de souffrir tout ensemble, à laquelle tous les êtres sensibles sont soumis, pendant que, sous l'influence de leur bonne ou de leur mauvaise conduite antérieure, ils passent successivement dans les trois états différents d'existence, celui de Dieu, d'homme ou d'animal. Nous avons vu plus haut qu'il y a, outre ces trois modes d'existence, trois autres destinées qui sont comprises sous la dénomination collective des trois états misérables ou de châtiment, lesquelles réunies aux trois premiers modes, forment l'ensemble de ce qu'on nomme les six *gatis* ou voies de l'existence[5]. La seconde vérité, celle de la production, indique l'inévitable sujétion des êtres aux passions et aux désirs sensuels qui les attachent fatalement à l'existence. La troisième vérité, celle de la cessation ou de l'arrêt, indique le terme de l'action des deux lois précédentes, ou plus directement, l'anéantissement de celle qui précède immédiatement, c'est-à-dire la pro-

---

[1] *Notices on the life of Shakya*, dans *As. Res.* t. XX, p. 294 et 304.

[2] *Foe koue ki*, p. 9, 10 et 312.

[3] *Journ. asiat.* t. VII, p. 163.

[4] *Discovery of Buddhist Images with Deva-nâgarî Inscriptions at Tagoung*, etc. dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 157 sqq.

[5] Ci-dessus, fol. 4 b, p. 309 et 356.

Digitized by Google

duction. Par la loi de la cessation, l'homme doit s'affranchir des misères de l'existence et parvenir à un état de repos et de quiétude qui est le *Nirvâṇa* (*Nibbâna*). Enfin la quatrième vérité, celle de la voie, exprime l'ensemble des moyens par lesquels on arrive à ce dernier état, où, comme le dit Clough dans son Dictionnaire singhalais, « les passions sont toutes subjuguées, et tout attachement à une continuation de l'existence est « anéanti[1]. »

Il paraît qu'il y a, chez les Barmans, deux opinions touchant les moyens qu'on résume sous le titre collectif de *magga*. Les uns entendent par là les huit bonnes pratiques, dont nous avons deux énumérations semblables dans le *Lalita vistara* et dans le *Vocabulaire pentaglotte* buddhique[2]. Elles ne sont pas moins connues des Buddhistes de Ceylan, qui les désignent collectivement sous le titre de *aṭṭhaṅgamagga*, « la voie aux huit parties, » et on les trouve chacune sous leur forme sanscrite et pâlie, à leur ordre alphabétique, dans le Dictionnaire singhalais de Clough[3]. Je donne ici l'énumération, plaçant d'abord le terme sanscrit et ensuite le terme pali : 1° *Samyagdrĭchṭi* et *sammâdiṭṭhi*, « la vue droite, » c'est pour un Buddhiste l'orthodoxie ; 2° *Samyaksaṅkalpa* et *sammâsaṅkappa*, « la volonté « droite, » ou la pureté d'intention ; cela doit s'entendre encore en sens religieux, car le *Lalita vistara* ajoute que cette pratique conduit à l'abandon de tous les doutes, de toutes les incertitudes et de toutes les hésitations ; 3° *Samyagvâk* et *sammâvâtchâ*, « le langage droit, » ou l'exactitude à reproduire fidèlement comme un écho tous les sons et toutes les voix qu'on a entendus ; 4° *Samyakkarmânta* et *sammâkammanta*, « la fin de l'action droite, » c'est-à-dire une conduite régulière et honnête ; le *Lalita*, dans son style figuré, dit que cette vertu conduit à ne pas mûrir ce qui n'est pas une œuvre, c'est-à-dire à ne pas conduire à leur achèvement des actions qui ne seraient pas admissibles, des actions irrégulières et coupables ; 5° *Samyagâdjîva* et *sammâdjîva*, « le moyen d'existence droit, » c'est-à-dire une profession honnête qui ne soit pas entachée de péché, avantage qui, selon le *Lalita vistara*, rend l'homme indifférent à toute espèce d'ambition ; 6° *Samyagvyâyâma* et *sammâvâyâma*, « l'application « droite, » vertu qui, d'après le *Lalita*, conduit l'homme à la rive opposée où il veut atteindre ; 7° *Samyaksmrĭti* et *sammâsati*, « la mémoire droite, » qui, dans le *Lalita vistara*, conduit à fixer fortement dans son esprit ce qui ne doit pas être oublié ; Enfin 8° *samyaksamâdhi* et *sammâsamâdhi*, « la méditation droite, » qui, selon le *Lalita*, fait obtenir à l'homme la méditation d'un esprit incapable d'être ébranlé ; c'est encore, selon Clough, une sainte tranquillité d'esprit ; car il ne faut pas oublier que, dans l'opinion des Buddhistes, *samâdhi* exprime bien moins la méditation toute seule et prise en sens philosophique, que ce calme méditatif auquel on n'arrive qu'en se rendant absolument maître de soi-même. Et voilà pourquoi Clough a traduit par *paix de l'esprit* le terme de *samâdhi*, qui, s'il est synonyme de *samatha*, « calme, » l'est également de *ékaggatâ*, « attention dirigée sur un point « unique, » et de *avikkhêpa*, « absence de trouble[4]. »

---

[1] *Singhal. Diction.* t. II, p. 296.

[2] *Lalita vistara*, f. 22 b de mon man. A ; *Vocabulaire pentaglotte*, sect. xxxi ; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 44.

[3] *Singhal. Diction.* t. II, p. 15.

[4] *Abhidh. ppadîp.* liv. I, chap. II, sect. 5, st. 11. Voyez encore *Appendice* n° XIII, *Sur les quatre degrés du Dhyâna*.

Telle est la première opinion des Buddhistes barmans sur ce qu'il faut entendre par la voie qui conduit au *Nibbâna*. Mais le colonel H. Burney nous apprend que d'autres entendent par *magga* « voie » les quatre grandes routes ou d'autres termes les quatre grands ordres de saints personnages nommés *Âryas* et un pâli *Ariyas* quoiqu'ayant un rôle aussi considérable au moins dans le Buddhisme de Ceylan que dans celui du Nord. Ces routes sont subdivisées chacune en deux classes: ce qui donne au total de huit ordres formés par les *Âryas* ou les saints supérieurs qui par l'empire absolu qu'ils exercent sur leurs passions, et par la perfection de vertu qu'ils ont acquise, se sont mis en possession d'une puissance surnaturelle[1]. Nous savons déjà que ces quatre ordres sont les *Crôtâpannas*, les *Sakrîdâgamins*, les *Anagâmins* et les *Arhats* chacun d'eux est divisé en deux classes, selon que les personnages qui les composent sont encore dans la voie où ils marchent, ou ont déjà obtenu les fruits du voyage qu'ils ont entrepris: ce sont des points sur lesquels j'ai donné ailleurs d'amples détails; il me suffira d'y renvoyer le lecteur[2]. Ajoutons pour terminer ce que nous trouvons à dire sur le mot *magga*, quelque communément qu'on en donne d'ailleurs que suivent une définition rapportée par Turnour. le *magga* renferme une sous-division que l'on nomme *patipadâ*, en sanscrit *pratipad*. Le *magga*, dit Turnour, est la voie qui conduit au *Nibbâna*; le *patipadâ* littéralement « le marche pas à pas, ou le « degré » est la vie de rectitude qu'on doit suivre, quand on marche dans la voie du *magga*[3].

La différence qui distingue les deux interprétations du *magga* ou de la quatrième vérité sublime que je viens d'exposer constitue-t-elle une différence d'opinion chez les Buddhistes du Sud, ou bien indique-t-elle une différence d'époque, de telle sorte que l'interprétation la plus simple, celle qui exige le moins d'efforts de savoir et de vertu, serait soit plus ancienne, soit plus moderne que la seconde qui n'ouvre la voie du *Nibbâna* qu'aux saints de l'ordre le plus relevé? Ce sont là des points que ne touche pas le colonel Burney, et sur lesquels j'avoue n'avoir pas moi-même de raisons suffisantes pour prendre un parti. Lorsque nous connaîtrons mieux dans tous leurs détails les commencements de la doctrine morale et métaphysique du Buddhisme, nous serons mieux préparés à traiter ces questions délicates; quant à présent nous décrivons plutôt que nous ne jugeons.

Or pour revenir aux résultats obtenus par le colonel Burney, la doctrine du dernier Buddha établit, en ce qui regarde les quatre vérités sublimes, les points suivants. La première vérité, celle de la *douleur*, est l'effet dont la cause est la seconde vérité, celle de la *production*; la troisième vérité, celle de la *cessation*, peut seule délivrer l'homme des souffrances et de la tyrannie des deux premières, et l'effet libérateur de la troisième vérité peut seulement être obtenu par la possession de la quatrième, qui est la voie. Cette manière d'envisager le mutuel enchaînement des quatre vérités est tout à fait dans l'esprit du Buddhisme, et le colonel Burney ne l'aurait pas soupçonnée à des sources écrites, qu'on ne devrait pas pour cela hésiter à en reconnaître la parfaite exactitude. Les quatre vérités

[1] *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 189. Voyez *Appendice* n° XIV. *Sur les cinq Abhidjñâs.*

[2] *Introd. à l'hist. du Buddh.* t. I, p. 290 et suiv.

[3] Turnour. *Examination of Pâli Buddhistical Annals*, dans *Journ. of the asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 1097 note 1.

sont donc disposées dans un ordre analogue à celui des douze *Nidânas*, qui sont successivement effets et causes les uns des autres[1], et qu'on enlace entre eux de façon qu'un effet étant posé le premier, on indique à quelle cause il est dû; puis on passe à un second effet, auquel on assigne pour cause le terme qui dans l'énoncé précédent était l'effet, et ainsi de suite; de façon que cet entrelacement devrait s'exprimer par la disposition suivante :

EFFETS.		CAUSES.	
B	de	A	
C	de	B	
D	de	C	
E	de	D	
F	de	E	et ainsi de suite jusqu'à douze.

Les vérités sublimes ne comprenant que quatre termes, et l'entrelacement de ces termes n'étant pas indiqué, comme on le fait pour les *Nidânas*, on ne peut avoir deux séries, l'une des causes, l'autre des effets; d'ailleurs ces quatre termes ne se développent, comme effets et causes l'un de l'autre, que de deux en deux, de cette manière : *la douleur* [qui est l'effet de] *la production* [qui est anéantie par] *la cessation* [qui est obtenue par] *la voie de l'anéantissement*. Il n'en reste pas moins établi que les deux énumérations ont cela de commun, qu'elles commencent par l'effet pour de là passer à la cause. Cette disposition est surtout frappante dans la série des quatre vérités. En général les Buddhistes ne procèdent pas autrement : de l'effet qui les frappe, ils remontent à la cause qui leur est cachée; et ce n'est que quand ils ont terminé dans ce sens leur recherche, avec une rigueur plus apparente que réelle, qu'ils redescendent en sens contraire de la cause à l'effet. Jusque dans l'énoncé de leurs thèses ils mettent à profit la faculté d'inversion que possèdent les langues indiennes; et un commentateur, exposant le premier des *Nidânas, avidyâpatchtchayâ samkhârâ*, « les concepts sont le produit de l'ignorance, » le fait précéder de cette remarque : « De même qu'un homme voulant parler du père d'un « individu, commence par nommer d'abord le fils, de cette manière : *Tissassa pitâ, Sô-* « *nassa pitâ*, de Tissa le père, de Sôna le père; ainsi Bhagavat voulant énoncer les « causes, commence par ce qui est le produit des causes, de cette façon : *avidyâpatch-* « *tchayâ samkhârâ*[2]. »

Les quatre vérités sublimes sont donc, ainsi que j'ai essayé de le montrer, le point de départ à la fois et le résumé de la doctrine buddhique, puisque de la considération de la douleur, qui est la première vérité, on s'élève successivement jusqu'à la cessation de la douleur, qui est la troisième vérité, laquelle à son tour se rattache à la quatrième, qui est la voie la plus propre à conduire l'homme au terme désiré, la cessation même de la douleur. Cette doctrine, suivant M. Burney, a été résumée dans une stance qu'aucun Buddhiste n'ignore et que les Religieux ont perpétuellement à la bouche, soit au Népâl, soit à Ceylan; je la reproduis ici sous trois formes, dont deux sont sanscrites et une pâlie.

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 485 et suiv. — [2] *Nidâna vagga*, f. 4 a.

La première est prise sur le piédestal d'une statue buddhique de Bakhra; la seconde sur une plaque de pierre extraite du Tope de Sârnâth près de Bénârès et dans les manuscrits népâlais du *Saddharma puṇḍarîka*; la troisième enfin est due au Buddhiste converti Ratnapâla qui l'a donnée de mémoire à J. Prinsep.

1° *Yé dharmâ hêtuprabhavas têchâm hêtuṁ Tathâgata uvâtcha*
têchâm tcha yô nirôdha êvam vâdî mahâçramaṇaḥ

2° *Yé dharmâ hêtuprabhavâ hêtum têchâm Tathâgatô hyavadat*
têchâṁ tcha yô nirôdha êvaṁ vâdî mahâçramaṇaḥ

3° *Yé dhammâ hêtuppabhavâ têsaṁ hêtuṁ Tathâgatô âha*
têsaṁ tcha yô nirôdho êvaṁ vâdî mahâsamaṇo

ou mieux pour la seconde ligne

têsaṁ tcha yô nirôdhô êvaṁvâdî mahâsamaṇô

Cette stance, indépendamment de son rapport direct au sujet qui nous occupe, mérite que nous nous arrêtions quelques instants à l'examiner, et parce qu'elle offre, sous sa rédaction sanscrite, le premier texte original buddhique qu'on ait découvert dans l'Inde sur des monuments religieux, et parce qu'elle est devenue de bonne heure l'occasion de recherches intéressantes de la part de nombreux orientalistes. Elle fut lue pour la première fois en 1835, sur le piédestal d'une statue mutilée du Buddha, découverte dans les ruines d'une ancienne cité près de Bakhra[1], et bientôt après sur une pierre extraite des fouilles entreprises pour l'exploration du *Stûpa* de Sârnâth près de Bénârès[2]. Ces deux localités, pour le dire en passant, appartiennent à des provinces où le Buddhisme avait, comme on sait, jeté de profondes racines. On en peut dire autant des contrées où, à partir de 1835, furent trouvées de nombreuses statuettes du Buddha portant cette formule sur laquelle s'était dirigée l'attention des voyageurs et des amis des antiquités indiennes. La formule était rédigée en sanscrit; le premier essai d'explication qu'on en tenta sortit de la plume de J. Prinsep, qui y donna une des premières et des plus remarquables preuves de cette sagacité de déchiffrement qui a entouré d'un si juste renom les dernières années de sa brillante carrière[3]. Après quelques tâtonnements, causés par la nouveauté des caractères, elle fut lue comme il suit:

Yé dharmâ hêtuprabhavâs têchâṁ hêtuṁ Tathâgata uvâtcha
têchâṁ tcha yô nirôdha êvaṁ vâdî mahâçramaṇaḥ

Csoma de Cörös, qui à la nouvelle de cette découverte se rappela qu'il avait fréquemment rencontré cette stance dans les livres tibétains[4], proposa d'y réunir le distique sui

---

[1] J. Stephenson, *Excursion to the ruins and site of an ancient City near Bakhra*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 131 et suiv.

[2] *Ibid.* p. 132.

[3] J. Prinsep, *Note on Stephenson's Account of the Bakhra column*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 131-138.

[4] *Ibid.* p. 135.

Digitized by Google

vant qu'il y avait trouvé joint dans ces mêmes livres, et dont il avait déjà publié le texte tibétain[1]:

Sarvapâpasyâkaraṇam kuçalasyopasampradam
svatchittaparidamanam êtad Buddhânuçâsanam.

et il donna des deux stances réunies l'interprétation suivante, d'après la version tibétaine: *Whatever moral (or human) actions arise from some cause, the cause of them has been declared by Tathâgata: what is the Check to these actions is thus set forth by the great Çramana. No vice is to be committed; every virtue must be perfectly practised; the mind must be brought under entire subjection; this is the commandment of Buddha.* Le docteur Mill contesta la légitimité de cette réunion des deux stances, et montra qu'il n'était pas prouvé que la première eût besoin d'être rapprochée de la seconde pour être comprise; il remplaça dans la seconde *upasampradam*, qui ne donne pas de sens, par *upasampadaḥ*, et lisant *akaraṇé* pour *akaraṇaṁ*, il rendit le tout ainsi: « Quæcumque officia extant ex causa quavis « originem habentia, causam eorum TATHAGATUS ille (Buddhas) quidem declaravit; eorum « que quod obstaculum *extat*, id quoque dicens MAGNUS ASCETICUS. Omnis peccati renun« ciatio, sanctitatis profectus, proprii intellectus subjugatio, hæc est Buddhæ disciplina[2]. »

Dans le même temps un Buddhiste converti au christianisme, Ratnapâla, récitait ainsi de mémoire ces deux stances sous leur forme pâlie:

Yé dhammâ hêtuppabhavâ têsaṁ hêtuṁ Tathâgatô
âha têsañcha yô nirôdhô êvaṁvâdî mahâsamaṇô.
Sabbapâpassa akaraṇaṁ kusalassa upasampadâ
satchittapariyodapanaṁ êtaṁ Buddhânusâsanaṁ.

Mais il ajoutait que la seconde stance n'était pas nécessairement liée à la première. C'était confirmer le soupçon qu'avait très-judicieusement exprimé le docteur Mill[3].

Il était réservé à M. Hodgson de donner une interprétation réellement buddhique de cette formule, et d'en reproduire le sens d'une manière bien plus exacte que ses devanciers[4]. Approuvant M. Mill d'avoir séparé les deux stances, parce que la première se trouve à tout instant seule dans les livres sanscrits du Népâl qu'elle termine d'ordinaire, il nomma cette première stance, *Yé dharmâ*, etc., une véritable profession de foi philosophique et religieuse, et la traduisit ainsi avec le secours des interprètes népâlais:

« De tous les êtres qui procèdent d'une cause
« C'est le Tathâgata qui en a dit la cause;
« Et ce qui est la cessation de ces êtres,
« Le grand Çramaṇa l'a dit également. »

M. Hodgson fit suivre cette version d'observations excellentes qu'il résuma en ces termes: « Les points en question sont l'existence dans le monde versatile, et la cessation de cette

---

[1] *Journ. of the asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. 61.

[2] *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 138.

[3] *Ibid.* t. IV, p. 138 et suiv.

[4] *Ibid.* t. IV, p. 211 et suiv.

« existence, quand on passe dans le monde du *Nirvâṇa*. Le mot *nirôdha* signifia généralement *extinction* ou cessation totale de l'existence véritable. » Il insista pour traduire *dharma* par *les êtres*, les existences, les entités, tant mauvaises qu'animées. Pour abréger les corrections qu'avait successivement subies cette interprétation, et dont le savant orientaliste D' Mill avait fourni en bonne partie, mais je ne dois pas oublier l'appréciation exacte qu'il avait faite de la formule, en en signalant le caractère athéiste, et en la rapprochant du vers célèbre de Virgile :

qui potuit rerum cognoscere causas[1],

Enfin le colonel H. Burney vint apporter à ces explications successives le dernier trait de précision, en montrant la lien qui rattachait cette maxime sacramentelle à la doctrine authentique des Bouddhistes du Sud, et nous pouvons ajouter aussi de ceux du Nord[2]. Il fit voir que les Barmans rapprochent la formule *Yé dhammâ* des quatre vérités dites *aryas* c'est-à-dire sublimes ou respectables, savoir que tous les êtres existants sont condamnés à la souffrance, que l'accumulation des désirs auxquels sont en proie tous les êtres est la cause de l'existence, qu'il y a un terme aux désirs et à l'existence même, et que ce terme est le *Nirôbana*, enfin qu'il y a une voie pour parvenir à ce terme. Or, de ces quatre vérités, les Barmans disent que la première est l'effet de la seconde, que le troisième seule peut nous affranchir des deux premières, et que la quatrième donne la voie d'obtenir le troisième. Et conséquemment à cette explication ils traduisent ainsi la formule : « Les lois (de l'être « et de la douleur) procèdent d'une cause, et cette cause (qui est la loi des mauvais désirs « et des passions) le Tathâgata l'a exposée. Et ce qui est la destruction de ces deux lois « le grand *Samana* l'a dit également. » On voit qu'ici, comme la fait remarquer le colonel Burney, *dhammâ* (*dharmâ*) ne signifie pas seulement les actions humaines, ou toutes les existences sensibles, mais les lois qui les gouvernent et les affaiblent, les lois fondamentales du monde moral. C'est à bien peu de chose près le sens auquel arriva de son côté Lassen, en traduisant *dharmâ* par « lois propres à chaque être particulier[3] ». On reste le mérite des observations du colonel Burney est bien moindre dans sa traduction qui ressemble plutôt à une glose que dans le rapport qu'il a établi justement selon nous entre la formule *Yé dhamma* et les quatre vérités sublimes. Si l'on traduit en effet en modifiant très peu ici seulement pour ne rien ôter à la version de M. Hodgson : « les lois (ou les êtres) qui procèdent d'une cause, c'est le Tathagata qui en a dit la cause, et ce qui est la cessation « de ces lois (ou de ces êtres) le grand *Samana* l'a dit également » on reconnaîtra que les Barmans ont eu raison de rattacher aux *aryas satchékans* les termes de la formule qui se succèdent dans l'ordre propre à l'exposition bouddhique, l'effet d'abord et la cause ensuite : 1° les *dhammâ*, les lois, c'est-à-dire la douleur et l'existence répondantes à la douleur; 2° *hétu*, la cause, c'est-à-dire la production de la douleur répondante à la production de l'existence; 3° *nirôdha*, la cessation, c'est-à-dire la cessation des passions et de l'existence répondante au *Nirôbana* ou à l'anéantissement; et jugeant enfin pour la quatrième

[1] D' Mill dans *Journ. of the asiat. Soc. of Bengal*, t. IV p. 815.

[2] *Journ. of Soc. of Bengal*, t. V p. 159.

[3] *Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.* t. I p. 222

forme, les déclarations ou l'enseignement du Tathâgata ou du grand *Samaṇa*, ce qui répond à *magga*, la voie ou le moyen d'arriver à l'anéantissement.

Il restait à examiner une dernière question, qui pour ne toucher qu'à la forme la plus extérieure, n'en intéresse cependant pas moins l'origine et l'histoire de cette formule si populaire. Il s'agissait d'examiner s'il était possible de déterminer, d'après le mètre de cette stance, laquelle était la forme originale de la rédaction sanscrite ou de la rédaction pâlie. Un savant à la sagacité duquel rien n'échappe, M. Lassen, s'est chargé de ce soin, et il a prouvé que sauf deux points encore douteux, la version pâlie se laissait ramener au mètre *âryâ*, tandis que la rédaction sanscrite en reste beaucoup plus éloignée, le premier hémistiche n'appartenant à aucun mètre, pas plus à l'*âryâ* qu'à un autre[1]. Il a remarqué que si la syllabe radicale de *hêtu*, la première fois qu'elle se présente dans le premier hémistiche pâli, pouvait devenir brève, ainsi que *tu* devant *pabhavâ* pour *ppabhavâ*, et si dans le second hémistiche on pouvait lire *vâdî* au lieu de *vâdi*, la stance rapportée par Ratnapâla appartiendrait au mètre *âryâ*. Cette remarque est parfaitement fondée, si l'on apporte à la leçon de Ratnapâla de légères corrections, qui ne font à mes yeux l'objet d'aucun doute; ainsi il faut lire à la fin du premier hémistiche *âhâ*, avec un allongement de la voyelle finale analogue à celui que nous remarquons si fréquemment dans le dialecte des inscriptions de Piyadasi. Dans le second hémistiche il est également indispensable de remplacer *nirôdha* par *nirôdhô* au nominatif, et *mahâsamaṇa* par *mahâsamaṇô* au même cas. Quant aux corrections plus fortes qui portent sur le mètre, savoir *hêtuppabhavâ*, qui doit donner ⏑⏑ | ⏑⏑–, et *êvaṃvâdî*, qui doit donner –– | ––, elles me semblent parfaitement légitimes. La première me paraît autorisée par l'état flottant de la quantité des voyelles en pâli, où l'*ê* s'abrége devant une consonne double. Quant au fait que le mot *pabhavâ* aurait représenté le sanscrit *prabhavâ* et le pâli *ppabhavâ*, il offre encore moins de difficulté, si l'on croit la stance rédigée antérieurement à la régularisation systématique de l'orthographe du pâli, et conçue dans l'esprit de l'orthographe du dialecte mâgadhi. En pâli même ne voyons-nous pas encore des groupes de consonnes doubles, dans *vimôkkha* et *sikkhâ*, par exemple, perdre un de leurs éléments, d'après une habitude propre au dialecte du Magadha? Je serai encore plus affirmatif en ce qui regarde la lecture de *vâdî* pour *vâdi* que donne la leçon de Ratnapâla. Ce mot est selon moi composé avec *êvaṃ*, de cette manière, *êvaṃvâdî*, « celui qui parle ainsi. » Cette forme, qui consiste à employer un composé adjectif à la place d'un verbe, est peut-être peu classique; mais on pourrait la justifier par les licences d'un dialecte populaire.

Passons maintenant à la rédaction sanscrite de la formule. Les corrections que nous nous permettons de faire à la stance pâlie ne sont plus ici de mise. Le second hémistiche seul rappelle bien le second vers d'un *âryâ*; cependant il faudrait lire *nirôdhô* devant *êvaṃ*, ce qui ne serait plus conforme à l'orthographe sanscrite. Encore faudrait-il faire une correction plus considérable, qui consisterait à reporter *hyavadat* à la fin du premier hémistiche au lieu de le mettre en tête du second, comme le font les copistes du Népâl, du moins dans les manuscrits que j'ai sous les yeux. On voit cependant que la rédaction sanscrite

---

[1] *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. I, p. 229.

conserve quelques traces d'un hémistiche *âryâ*, mais il est aisé de reconnaître que ce sont les nécessités de la langue sanscrite qui ont fait violence au mètre. L'addition de la conjonction *hi* devant *avadat* est surtout suspecte à mes yeux; elle semble introduite à cette place pour produire une longue par le changement de *Tathâgataḥ* en *Tathâgatô* que voudrait le mètre. C'est aussi la leçon que donne un des manuscrits du *Saddharma* de M. Hodgson, qui, reproduisant la stance en une seule ligne, en écrit ainsi le milieu, *Tathâgatô hêvadat.* Au reste, pour que le lecteur puisse mieux juger de la différence de la rédaction pâli et des deux rédactions sanscrites, j'en donne ici la métrique en suivant l'ordre des trois rédactions exposées au commencement de cette note; seulement j'appliquerai à la stance pâli les indications prosodiques de Lassen, et les corrections grammaticales que je viens de signaler comme indispensables.

On voit par là que la rédaction pâli nous donne une stance *âryâ*, et qu'au contraire la rédaction sanscrite s'éloigne de ce type en plusieurs points importants; en même temps il est facile de reconnaître que cette dernière rédaction y reviendrait au moyen de quelques corrections, mais que ces corrections, autorisées pour le pâli, ne sauraient être admises pour le sanscrit.

En résumé, je ne puis croire que la rédaction sanscrite soit antérieure à la rédaction pâli que la tradition nous a conservée, ou en d'autres termes, que la stance pâli soit une dégradation de la forme sanscrite. Il se peut que les deux stances soient contemporaines, ou peu éloignées l'une de l'autre quant à leur origine; mais la priorité appartient sans aucun doute à la formule des Buddhistes du Sud. Après cela, je ne veux pas prétendre que cette dernière formule soit celle-là même qui dut avoir cours dans l'Inde parmi les premiers sectateurs du Buddha; déjà en effet nous avons eu recours au dialecte mâgadhi pour en rétablir le mètre en un point important. Mais il est bien démontré que la rédaction des Buddhistes népâlais a encore moins de droits à passer pour originale; si elle eût été en effet conçue primitivement en sanscrit, les lois de la métrique y eussent été certainement plus respectées. Au contraire on s'explique très-aisément comment un axiome de ce genre a pu être rédigé d'abord dans un dialecte populaire, pour ensuite revêtir une forme plus classique, quand la doctrine dont elle exprimait le résumé commença à se répandre parmi les classes de la société auxquelles était familier le langage savant consacré à la religion et aux lois.

Je terminerai cette note par quelques mots sur la seconde stance que j'ai laissée de côté jusqu'ici, parce que, suivant la remarque de MM. Mill et Hodgson, elle ne se rattache en aucune manière à celle que je viens d'examiner. Elle mérite cependant notre attention

à cause de son rapport avec les matières qui forment le fonds de l'enseignement du Buddha. Je le ferai suivre d'autres stances morales relatives à la nécessité de la conversion et du changement de vie.

Nous connaissons déjà, par la discussion précédente, deux rédactions de la seconde stance Pâne en sanscrit. L'autre en pâli. La première nous vient de Csoma, qui avait proposé de la joindre à la stance relative aux causes de l'existence, et qui la lisait

Sarvapâpasyâkaranam kuçalasyôpasampadah
Svachittaparidamanam êtad Buddhânuçâsanam[1].

J'ai donné plus haut la traduction de cette stance d'après Csoma et Mill; elle n'offre aucune difficulté. Il importe cependant de remarquer que le mot *upasampadah*, que le docteur Mill substitue à *upasampradam* de Csoma, n'est pas d'un sanscrit correct, car il n'existe, à ma connaissance, en sanscrit que le substantif féminin *sampat*, « avancement dans la vertu, achèvement heureux », qui puisse convenir à la pensée que exprime le second *pada* de cet *anushtubh*. Et il est si vrai que c'est ce terme qu'ont voulu employer les rédacteurs de la stance, que dans la version pâlie que nous en possédons *upasampada* occupe la place de l'*upasampadah* sanscrit. Or un sait qu'en pâli les mots sanscrits féminins terminés par une dentale comme *sampat*, *parichat* et autres, sont passés dans la déclinaison des thèmes ou « par l'addition du suffixe féminin *â* et sont devenus *sampadâ* et *parisâ*. Il est facile de voir pourquoi il a fallu allonger d'une syllabe le mot *sampat*: c'est qu'autrement le vers allait été trop court de cette syllabe marquée. On pourrait dire: il est vrai que tout serait rentré en ordre si on lisait *kuçalasyôpasampadâ*, pour traduire les deux premiers vers ainsi: « La non-exécution de tout péché par l'accomplissement parfait de la vertu; mais je n'admettrais pas volontiers cette supposition, parce que le parallélisme visiblement cherché dans les trois premiers vers serait détruit. J'aime mieux supposer que la stance composée de trois vers indiquant chacun une vertu et terminée par un quatrième vers qui déclare que ces vertus forment l'enseignement du Buddha, a été primitivement rédigée dans un dialecte populaire où il était permis de dire *sampadâ* ou bien de *sampat*; et que quand on a voulu réciter cette stance en sanscrit on a mieux aimé violer la langue que la mesure, car la mesure dans ces sortes de maximes qui sont bien longtemps répétées de mémoire avant d'être écrites, a certainement une importance supérieure à celle de la langue.

La rédaction pâlie a donc ici l'avantage de l'originalité sur la rédaction sanscrite; cependant ce n'est pas la rédaction même, telle qu'on la tient de Ratnapâla, un tel que je l'ai trouvé dans mon exemplaire du *Dîgha nikâya*, n'est pas encore tout à fait correcte. Ratnapâla, comme on l'a vu plus haut, lit ainsi

Sabbapâpassa akaranañ kusalassa upasampadâ
Sachittapariyodapanañ etam buddhânusâsanam

Les deux derniers *pâdas* sont les seuls réguliers, les deux premiers au contraire ont une

[1] *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 435; *Analysis of the Dulva, dans Asiat. Res.* t. XX, p. 79.

syllabe de trop, ce qui résulte de l'hiatus causé par la voyelle *a*, une fois devant *a*, et une seconde fois devant *u*. Suivant les règles du pâli, il faudrait les écrire ainsi :

Sabbapâpassakaraṇam kusalassupasampadâ

Mais on comprend sans peine que pour éviter l'amphibologie du premier vers, qui peut signifier « l'accomplissement de tout péché », on ait prononcé, comme fait Ratnapâla, *akaraṇam*, détaché de *sabbapâpassa*; dans le second *pâda* au contraire la contraction de *kusalassa* et *upasampadâ* en un seul mot est indispensable, et elle ne cause aucune obscurité. La version de Ratnapâla n'en est cependant pas moins justifiée par des autorités écrites; car je la trouve dans un des Suttas du *Dîgha nikâya*. Voici comment elle est rapportée par le *Mahâpadhâna sutta* :

Sabbapâpassa akaraṇaṁ kusalassa upasampadâ
Satchittaparyôdapanaṁ êtaṁ Buddhânusâsanaṁ.[1]

Il est probable que, dans le troisième vers, *paryôdapanam* est une faute pour *pariyôdapanam* que donnent d'un commun accord et Ratnapâla et Csoma de Cörös. Mais la concordance de mon manuscrit du *Dîgha nikâya* avec les souvenirs de Ratnapâla nous prouve que dans cette stance populaire on a cherché plutôt le balancement des propositions que la parfaite régularité du mètre.

Le lecteur a pu se convaincre par ce qui précède combien était fondée l'opinion des savants de Calcutta, quand ils prétendaient, contre le sentiment de Csoma de Cörös, que la stance morale expliquée tout à l'heure ne tenait pas nécessairement à la formule beaucoup plus générale de *Yê dharmâ*. Une inscription qui a, dès le temps de Prinsep, excité une assez grande attention à Calcutta, et dont le Journal de la Société asiatique du Bengale a donné, depuis sa mort, une copie exécutée avec soin par le lieutenant-colonel Low, le monument de Keddah chez les Malais, nous fournit une preuve palpable de l'exactitude de leur appréciation.[2] La formule *Yê dharmâ* y est en effet suivie d'une sentence sur la nécessité d'échapper aux œuvres, que M. Laidley (si j'interprète bien les initiales J. W. L.) propose de lire :

Pâpmanâtchtchîyatê karma djanmanâm karma kâraṇam
djnânânna kriyatê karma karma bhâvana lîyatê

et qu'il traduit : « C'est le vice qui produit l'action, et l'action est la cause de la transmigration. Celui qui, par l'effet de la science, ne se livre pas à l'action, n'est pas soumis

---

[1] *Mahâpadhâna sutta*, dans *Digh. nik.* f. 77 a.

[2] *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVIII, p. 247. Voyez touchant l'histoire de la découverte de cette inscription et l'exposé des tentatives qu'on a faites pour la lire et l'expliquer, J. Low, *Account of several Inscriptions found in province Wellesley on the Peninsula of Malacca*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVII, 2e part. p. 62 et suiv. Voyez encore même recueil, t. VI, p. 680, et t. XVII, 1re part. p. 154. Dans le numéro de juillet 1848, p. 72, et pl. IV, n° 10, on trouve lithographié le premier vers de cette formule avec la seule différence de *djanmanaḥ* pour *djanmanâm*. Enfin au commencement de la seconde ligne, *adjñânâtch tchîyatê karma*, au lieu de *adjñânamayanikarma* que propose *Râdjêndra lâl mitra*. Cette dernière lecture ne donne qu'un sens forcé.

« à ses effets. » Il y a cependant ici une expression, celle de la fin du second vers, qui n'est pas correcte, et un mot au commencement du premier vers qui ne me paraît pas exactement lu. Au lieu de *pâpmanâtchtchîyaté* je vois distinctement *adjnânâtch tchîyaté*, et au lieu de *karma bhâvana lîyaté* je vois *karmâbhâvâna djâyaté* pour *karmâbhâvân na djâyaté*, avec la seule omission d'un *n*, ce qui n'est pas très fautif pour un texte dont les caractères sont tracés, à en juger par le *fac-simile* du Journal de Calcutta, d'une main assez barbare. Je lis donc ainsi qu'il suit la stance tout entière, que je fais suivre de cette traduction littérale:

Adjñânâtch tchîyaté karma djanmanâm karma kâraṇam
djñânân na kriyaté karma karmâbhâvân na djâyaté

« C'est par l'ignorance que l'action s'accumule; l'action est la cause des renaissances suc« cessives; par la science l'action ne s'accomplit pas; l'action n'existant pas, l'homme ne « renaît plus. »

Les stances qui renferment une invitation à embrasser la loi du Buddha sont fréquemment citées chez les Buddhistes du Népâl; je les trouve dans deux *Sûtras* du grand recueil du *Divya avadâna*, où elles sont écrites de la manière suivante:

Ârabhadhvaṁ nichkrâmata yudjyadhvaṁ Buddhaçâsané
dhunîta mrĭtyunaḥ sâinyaṁ naḍâgâram iva kuñdjaraḥ
yô hyasmin dharmavinayê apramattaç tcharichyati
prahâya djâtisaṁsâraṁ duḥkhasyântaṁ karichyati[1]

« Commencez, sortez (de la maison), appliquez-vous à la loi du Buddha; renversez l'ar« mée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de roseaux. Celui qui marchera « sans distraction dans cette discipline de la loi, ayant échappé à la révolution des nais« sances, mettra un terme à la douleur. »

Ces deux stances sont si populaires chez les Buddhistes du Nord, que Csoma en a publié une version tibétaine qui a cours parmi les Lotsavas du Tibet. Voici comment il traduisit en anglais cette version même: *Arise, commence a new course of life, turn to the religion of Buddha. Conquer the host of the lord of Death (the passions), that are like an elephant in this mud house (the body). (or conquer your passions like as an elephant subdues every thing under his feet in a muddy lake.) Who ever has lived a pure or chaste life, according to the precepts of this Dulva, shall be free from transmigration, and shall put an end to all his miseries*[2]. Le lecteur exercé reconnaîtra que la traduction anglaise de Csoma a manqué le sens de *naḍâgâram*; il remarquera de même que le génitif *mrĭtyunaḥ* est une forme tout à fait irrégulière, imitée sans doute de la forme populaire *matchtchunâ*, et adoptée à cause du mètre; enfin il trouvera une syllabe de trop dans le quatrième *pâda* de cet *Anuchṭubh*, *naḍâgâram iva kuñdjaraḥ*.

Cette double irrégularité n'existe plus dans la rédaction pâlie de cette stance, qui paraît

---

[1] *Brâhmaṇa dârika*, dans *Divya avad.* f. 33 a. *Djyôtichka*, ibid. f. 133 a.

[2] Csoma, *Analysis of the Dulva*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 79.

aussi répandue à Ceylan qu'au Népâl. Je la rencontre dans le *Milinda praçna* singhalais dont je possède un exemplaire; elle est ainsi conçue :

> *Ârabhatha nikkhamatha yundjatha Buddhasâsanê*
> *dhunâtha matchtchunô sênam nalâgâramva kundjarô*[1].

Ici tout est en règle : *matchtchunô* est le génitif de *matchtchu*, « la mort, » pour le sanscrit *mrityu*; et *nalâgâramva*, pour *nalâgâram iva*, nous offre un exemple de la suppression permise d'une voyelle après l'*anusvâra*, que le dialecte pâli traite fréquemment comme une voyelle devant une lettre de même nature. Ici encore la comparaison des deux stances, l'une en sanscrit, l'autre en pâli, m'autorise à penser que la stance pâlie est originale, que la stance sanscrite n'en est qu'une imitation, la maxime s'étant produite d'abord sous une forme populaire avant de passer dans la langue scientifique, où elle a conservé encore deux traces ineffaçables de sa véritable origine.

Je n'ai donné que la version pâlie de la première des deux stances sanscrites que je viens d'examiner, parce que je n'ai pas encore trouvé la seconde dans un texte pâli. Il est fort probable cependant qu'elle doit s'y rencontrer; peut-être m'a-t-elle échappé à cause de sa vulgarité même, et dans un temps où mon attention n'était pas encore dirigée sur ces formules populaires et un peu banales. Je suppose qu'elle s'écrirait ainsi :

> *Yô imasmim dhammavinayê appamattô tcharissati*
> *pahâya djâtisamsâram dukkhassantam karissati.*

Comparée à la rédaction sanscrite, cette stance n'offrirait pas de caractère décisif propre à montrer qu'elle est antérieure; cependant nous trouvons dans la stance sanscrite la conjonction *hi*, qui est peut-être introduite ici plutôt pour sauver le mètre que pour ajouter quelque trait indispensable à l'expression de l'idée.

N° VI.

SUR L'ENCHAÎNEMENT MUTUEL DES CAUSES.

(Ci-dessus, chap. I, f. 11 a, p. 332.)

L'expression que je traduisais ainsi au commencement de mes études sur les textes buddhiques, et que j'ai rendue plus tard par « la production des causes successives de l'existence, » est *pratîtya samutpâda*, littéralement « la production connexe des causes réciproques. » J'en ai donné une explication étymologique à la fin de mon *Introduction à l'histoire du Buddhisme*[2]; et ce que j'ai trouvé depuis dans d'autres livres du Népâl tend plutôt à confirmer qu'à modifier cette interprétation que j'avais empruntée au commentateur Çrîlabha. L'auteur ou le commentateur du livre intitulé *Vinaya sûtra*, interprétant la première stance d'un traité philosophique attribué à Nâgârdjuna et relatif au *pratîtya*

---

[1] *Milinda praçna*, f. ghi r°. — [2] Tom. I, p. 623.

samutpâda donne de ce terme l'explication étymologique suivante : « Le mot *pratîtya* employé dans ce composé et terminé par le suffixe *ya*, est pris dans le sens d'*arrivée*, de *rapport* ; le radical *pad* précédé des préfixes *sam* et *ut* a le sens de *production*. Le mot *samutpâda* est pris dans le sens d'*apparition*, d'où il résulte que la production des [divers] états de l'existence, considérés comme origines et comme causes réciproques, est le sens exprimé par le mot *pratîtya samutpâda*[1]. » Cette explication n'est cependant pas si généralement admise, que l'auteur n'en rapporte, tout en la critiquant, une autre qui est ainsi conçue : « Mais d'autres commentent ainsi ce composé : le mot *iti* signifie l'action d'*aller*, le *départ*, la *destruction* ; les choses faites pour la destruction se nomment *ityâḥ*, expliquant le mot *itya* comme terminé par *dvana* (?) et par *ya* ; ils disent que le composé *pratîtya samutpâda* signifie la production des choses qui s'en vont incessamment, qui sont incessamment périssables[2]. » Cette explication, qui roule principalement sur la valeur de la préposition *prati* et sur la catégorie grammaticale du mot *itya*, qui devient ainsi plutôt un adjectif qu'un substantif, n'ôte pas à *pratîtya* son caractère véritable qui ressort encore plus clairement de ces paroles du commentateur : « le mot *pratîtya* n'est pas indéclinable. » Cette dernière remarque paraît lui être inspirée par un scrupule de grammairien ; en effet l'explication la plus naturelle qui se présente à la vue de *pratîtya*, c'est que ce mot est le participe adverbial de la racine *i*, « aller, » précédé du préfixe *prati* ; régulièrement *pratîtya* devrait signifier « étant allé de nouveau, ou étant revenu. » Qui sait même s'il n'en a pas été ainsi dans le principe, et si, par une de ces irrégularités que se permettent les dialectes populaires, on n'a pas employé en composition le participe adverbial *pratîtya* et au pâli *paṭitchtcha* tout infléchi, pour résumer des locutions comme celles que je signalerai plus bas, *vêdanam paṭitchtcha taṇhâ*, littéralement : « Le désir [exista] ayant suivi, ou ayant eu pour cause la sensation[3] ? » Ce qui semblerait confirmer cette manière de voir, c'est qu'on ne rencontre pas à part le mot *pratîtya*, ni le pâli *paṭitchtcha*, pour exprimer l'idée de cause ; on se sert toujours de *pratyaya*, et en pâli *patchtchaya*.

Mais l'idée de faire de *pratîtya* un substantif n'est pas particulière aux Buddhistes du Nord ; on la trouve également chez ceux du Sud, comme le prouvent et le témoignage de Clough, et celui d'un texte pâli que je citerai tout à l'heure. Clough divise en deux mots *pratîtya samutpâda*, le composé même que nous expliquons en ce moment ; puis il donne à part le mot *pratîtya* avec le sens de « cause, cause productrice, origine, » d'où il résulte qu'à ses yeux c'est un substantif formé de la préposition *prati*, indiquant la réciprocité ou le retour, et un synonyme de *pratyaya*, lequel est très-communément employé dans le sens de *cause efficiente*. Ajoutons ici, avant de passer outre, l'exposé succinct qu'a présenté Clough de la théorie que résume brièvement l'expression de *pratîtya samutpâda* : « C'est, dit-il, la source de l'animation, l'origine de la vie, ce qui a donné naissance aux êtres sensibles. Cette recherche occupa les méditations profondes du Buddha, le premier jour qu'il atteignit à l'état de Bôdhi. J'existe, se dit-il ; d'autres êtres ont existé avant moi ; il y a eu une période où il n'existait pas d'êtres vivants. Il se représenta ensuite la totalité du monde animé arrivant à l'existence de la manière suivante : de l'ignorance procéda la

---

[1] *Vinaya sûtra*, man. de la Soc. asiat. f. 11 a. — [2] *Ibid.* — [3] Ci-dessous, p. 536.

« faculté de la réflexion; de la faculté de la réflexion procéda la connaissance; de la con« naissance procéda l'union de l'esprit et de la matière, ou de l'âme et du corps; de cette « union procédèrent les six sens; des six sens procéda la faculté de la perception; de la « perception procéda la jouissance; de la jouissance procéda le désir ardent; du désir pro« céda la faculté de la génération; de cette faculté procédèrent les divers états de l'exis« tence, depuis les Dieux jusqu'aux plus petits reptiles. De l'existence procédèrent tous « les accidents de la vie, et les accidents naturels comme la décrépitude, le chagrin, la « maladie, la mort, la transmigration, etc.[1] » Chacun de ces articles mériterait sans doute un examen spécial; je me contente, pour le moment, de renvoyer le lecteur aux explications que j'ai données des douze termes de cette énumération dans l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme*.[2] Ce que je voulais uniquement établir ici, c'est que par le terme de *pratîtya samutpâda* les Buddhistes de Ceylan entendent exactement la même chose que ceux du Népâl. Enfin ce qui résulte de la comparaison du commentaire de Clough avec l'étymologie qu'il donne de *pratîtya samutpâda*, c'est que ce composé a, selon les *Singhalais*, la signification suivante: « la production complète de ce qui vient tour à tour, c'est-à-dire de « ce qui se succède comme cause et effet, l'effet devenant cause à son tour. »

Le second témoignage que j'ai promis d'alléguer en faveur de cette opinion, que les Buddhistes du Sud envisagent le mot *pratîtya* de la même manière que ceux du Nord, m'est fourni par un passage du *Nidâna vagga vaṇṇanâ*, « Commentaire sur la section des « Nidânas ou causes. » Ce commentaire précieux s'ouvre par un *Sutta* où figure le mot *paṭitchtcha samuppâda*, qui est, sous une forme pâlie, le terme même qui nous occupe. Voici comment le définit la glose pâlie qui accompagne le texte: *Paṭitchtcha samuppâdan ti patchtchayâkâraṃ. patchtchayâkârô hi aññamaññaṃ paṭitchtcha sahitê dhammê uppâdêti, tasmâ paṭitchtcha samuppâdô vutchtchati.* « Le terme de *paṭitchtcha samuppâda* signifie formation « des causes prochaines; en effet la formation des causes prochaines produit des condi« tions qui sont mutuellement accompagnées de la cause prochaine l'une de l'autre; c'est « pour cela qu'on la nomme production de conditions qui sont successivement causes.[3] »

On comprend maintenant comment il est possible de traduire ce terme par « produc« tion des causes successives de l'existence. » L'idée de production est dans *samutpâda*; celle de succession, et il faudrait ajouter celle de réciprocité, est dans *pratîtya*. Quant à la notion d'existence, elle est implicitement contenue dans le composé; il me paraît nécessaire de l'exprimer d'une manière positive, car ces causes successives ou, en termes plus généraux, ces conditions qui sont successivement et réciproquement effet et cause l'une de l'autre, sont, suivant la pensée des Buddhistes, l'origine unique et incessante de la situation des êtres vivants dans ce monde et dans l'autre, tant que ces êtres ne sont pas parvenus à s'affranchir par la science absolue et à obtenir le Nirvâna. C'est là, si je ne me trompe, le sens le plus général de cette expression; et si tous les dogmes du Buddhisme étaient formulés sous des termes aussi clairs, nous posséderions bientôt l'intelligence complète de ce système à la fois vague et compliqué.

---

[1] Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 435 et 436. — [2] Tom. I, p. 491 et suiv. — [3] *Nidâna vagga*, f. 3 a fin. de mon man.

Je ne dois cependant pas omettre d'indiquer une autre explication qu'il serait possible de proposer pour le composé *pratîtya samutpâda*. Au premier abord on serait tenté d'y voir le mot *pratîti*, « notion, croyance, » pris au sens que la croyance dont il s'agit est fausse : on seulement admise par l'esprit sans que pour cela l'existence de la réalité sur laquelle porte cette croyance soit aucunement prouvée. On comprend dans le composé de cette manière *pratîti samutpâda* et alors *samutpâda* signifierait « la non-production ». Mais comme il ne peut y avoir de négation ici, il faut bien admettre avec les Bouddhistes du Népâl et sans du Ceylan que *pratîya* et non *pratîti*, forme la première partie du composé. Toutefois, on encore le sens généralement admis pour *pratîti* pourrait-il même semble s'appliquer à *pratîtya*, et rien n'empêcherait qu'on ne traduisît l'expression *pratîtya samutpâda* de cette manière : « la production complète de ce qui a pour origine l'opinion », c'est-à-dire la croyance erronée à la réalité des choses. C'est dans ce sens que paraît l'avoir entendu l'un des commentateurs de la *Bodhicharyâvatâra* des Népâlais, cité par M. Hodgson au nombre des autorités alléguées par lui en faveur du sens exposé du Bouddhisme : voici les propres termes dont il se sert : *The being of all things is derived from belief reliance (pratîtya), in this order from false knowledge delusive impression* etc.[1] La suite donne l'énumération des douze causes citées plus haut d'après Clough et aux lesquelles je vais rapporter un texte original. Ce qu'il importe de constater en ce moment c'est que si le commentateur Népâlais qu'a cité M. Hodgson emploie par le mot *pratîtya*. Il n'est servi d'un terme qui en est bien voisin, je veux dire du *pratyaya* qui a la même origine, c'est-à-dire qui vient comme *pratîtya* de la préposition *prati* jointe à un radical signifiant *aller*. Or si *pratyaya*, qui signifie *cause prochaine, origine*, a aussi le sens de *croyance, opinion, confiance*, ce dernier groupe de significations peut également appartenir au mot *pratîtya* auquel il semblait bien difficile de refuser le sens de *cause*.

De toute manière cette dernière interprétation ne conduirait que très-peu à la valeur de l'expression *pratîtya samutpâda*. Elle diffère de la première en ce sens seulement que le *pratîtya* et suivant le commentateur de M. Hodgson, le *pratyaya*, c'est-à-dire « l'opinion », « la croyance, la confiance, » en d'autres termes la croyance à la réalité du monde est la cause première du développement des douze conditions de l'énumération tandis que d'après la première explication le *pratyaya* ou plutôt les *pratyayas* sont la dénomination commune de chacune de ces douze conditions, considérées comme effets et comme causes successives les unes des autres.

Je terminerai cette note par la traduction d'un *sutta* pâli du *Dîghanikâya*, qui fera voir de quelle manière les Bouddhistes du Sud se figurent que Çâkyamouni enseignait la doctrine de l'enchaînement successif des causes de l'existence. Il est intitulé dans mon manuscrit *Mahânidâna sutta*. « Le *Sutta* des grands *nidânas* ou causes[2] ». Je le donne dans son entier, et sans rien retrancher des répétitions qui, selon les habitudes de notre exposition européenne, ont paru singulièrement la marche, il m'a semblé que le lecteur ne serait pas fâché de juger par un exemple de la plus de la méthode attribuée au fondateur du Bouddhisme par ses premiers disciples.

[1] Hodgson. *Quatre. dans Journ. as. Soc. of Beng* etc. t. VII, p. 76. — [2] *Dîgha nikâyam*, f. 78 aut seq.

MAHÂNIDÂNA SUTTA

« Voici ce qui a été entendu par moi un certain jour. Bhagavat se trouvait chez les Kurus, au village des Kurus nommé *Kammâsa dhamma*[1]. Alors le respectable Ânanda se rendit à l'endroit où se trouvait Bhagavat, et quand il y fut arrivé, ayant salué Bhagavat avec respect, il s'assit de côté. Quand le respectable Ânanda fut assis, il parla ainsi à Bhagavat : Il est étonnant, seigneur, il est merveilleux combien c'est une doctrine profonde que le *Paṭitchtcha samuppâda*, c'est-à-dire la production des causes successives de l'existence ; combien cette doctrine paraît profonde ! C'est comme un abîme sans fond qui se creuse devant moi. — Ne parle pas ainsi, ô Ânanda, [reprit Bhagavat,] non, ne dis pas ainsi. C'est une doctrine profonde que la production des causes successives de l'existence, c'est une doctrine qui paraît profonde, car c'est pour ne pas comprendre cette doctrine, ô Ânanda, pour ne pas la pénétrer, que les hommes nés d'une bonne famille qui l'ignorent, renaissent, par la loi de la transmigration, couverts de petite-vérole, ou changés en tiges de Muñdja (*saccharum Mundja*) ou de Babbadja (*Eleusine Indica*), ou qu'ils tombent dans les lieux de châtiments, dans les mauvaises voies et dans des existences misérables.

« Si quelqu'un vient à demander : La vieillesse et la mort ont-elles une cause connue ? il faut, ô Ânanda, répondre à cette question : Oui, elles en ont une ; et si l'on demande : Quelle cause ont la vieillesse et la mort ? il faut répondre : La vieillesse et la mort ont pour cause la naissance. Si cet homme demande : La naissance a-t-elle une cause connue ? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, elle en a une ; et s'il demande : Quelle cause a la naissance ? il faut lui répondre : La naissance a pour cause l'existence. Si cet homme demande : L'existence a-t-elle une cause connue ? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, elle en a une ; et s'il demande : Quelle cause a l'existence ? il faut lui répondre : L'existence a pour cause la conception. Si cet homme demande : La conception a-t-elle une cause connue ? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, elle en a une ; et s'il demande : Quelle cause a la conception ? il faut lui répondre : La conception a pour cause le désir. Si cet homme demande : Le désir a-t-il une cause connue ? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, il en a une ; et s'il demande : Quelle cause a le désir ? il faut lui répondre : Le désir a pour cause la sensation. Si cet homme demande : La sensation a-t-elle une cause connue ? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui,

---

[1] Le nom de ce village ou grand bourg (*gâma*) est remarquable sous un double rapport. Premièrement, il est formé d'après une méthode qui n'est pas commune en sanscrit, tandis qu'elle se rencontre à tout instant chez les peuples sémitiques ; il se compose en effet de trois mots *Kamma assa dhamma*, qui doivent signifier « l'action serait légale » ou bien « son action est légale. » En second lieu, ce nom rappelle d'une manière frappante la dénomination célèbre chez les Brâhmanes du *Dharma kchêtra*, « la plaine ou le pays de la loi, » qui passe pour un autre nom du *Kurukchêtra*, « la plaine des Kurus. » On peut voir dans Lassen (*Indische Alterth.* t. I, p. 91 et 92 note, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.* t. III, p. 200) ce que les auteurs brâhmaniques nous apprennent sur ces lieux anciennement révérés. Si le rapprochement que je propose d'établir entre le *Kammâsa dhamma* du Sutta buddhique et le *Dharma kchêtra* des Brâhmanes est fondé, on devra admettre que la sainteté de ce village des Kurus était reconnue déjà du temps de Çâkyamuni, c'est-à-dire dès le VIe siècle au moins avant notre ère.

Digitized by Google

elle en a une; et s'il demande : Quelle cause a la sensation? il faut lui répondre : La sensation a pour cause le contact. Si cet homme demande : Le contact a-t-il une cause connue? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, il en a une, et s'il demande : Quelle cause a le contact? il faut lui répondre : Le contact a pour cause le nom et la forme. Si cet homme demande : Le nom et la forme ont-ils une cause connue? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, ils en ont une; et s'il demande : Quelle cause ont le nom et la forme? il faut lui répondre : Le nom et la forme ont pour cause l'intelligence (*viññâṇa*). Si cet homme demande : L'intelligence a-t-elle une cause connue? il faut, ô Ânanda, lui répondre : Oui, elle en a une, et s'il demande : Quelle cause a l'intelligence? il faut lui répondre : L'intelligence a pour cause le nom et la forme. C'est qu'en effet, ô Ânanda, l'intelligence a pour cause le nom et la forme, et que le nom et la forme ont pour cause l'intelligence. Les six siéges [des sens] ont pour cause le nom et la forme; le contact a pour cause les six siéges [des sens]; la sensation a pour cause le contact; le désir a pour cause la sensation; la conception a pour cause le désir, l'existence a pour cause la conception, la naissance a pour cause l'existence; la vieillesse et la mort ont pour cause la naissance. Alors ont lieu les peines, les lamentations, la douleur, le chagrin, le désespoir; c'est ainsi qu'a lieu la production de ce qui n'est qu'une grande masse de maux.

« Il a été dit, ô Ânanda, la vieillesse et la mort ont pour cause la naissance; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si la naissance n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, ni pour les Dêvas afin qu'ils deviennent Dêvas, ni pour les Gandharvas afin qu'ils deviennent Gandharvas, ni pour les Yakchas afin qu'ils deviennent Yakchas, ni pour les Bhûtas afin qu'ils deviennent Bhûtas, ni pour les hommes afin qu'ils deviennent hommes, ni pour les quadrupèdes afin qu'ils deviennent quadrupèdes, ni pour les oiseaux afin qu'ils deviennent oiseaux, ni pour les animaux rampants afin qu'ils deviennent animaux rampants, car, ô Ânanda, il faut pour l'individualité de chacun de ces êtres que la naissance existe; si, dis-je, la naissance n'existant pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la vieillesse et la mort? — Non, seigneur, [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la vieillesse et de la mort, c'est la naissance.

« Il a été dit, ô Ânanda, la naissance a pour cause l'existence; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'existence n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, si, par exemple, il n'y avait ni existence du désir, ni existence de la forme, ni existence de l'absence de forme, l'existence n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la naissance? — Non, seigneur, [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la naissance, c'est l'existence.

« Il a été dit, ô Ânanda, l'existence a pour cause la conception; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si la conception n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas,

pour personne, ni quelque part que ce fût, par exemple, s'il n'existait ni conception du désir, ni conception des fausses doctrines, ni conception de l'éloignement de toute vertu, ni conception des discussions, la conception n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on l'existence? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de l'existence, c'est la conception.

« Il a été dit, ô Ânanda, la conception a pour cause le désir; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que si le désir n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, par exemple, s'il n'existait ni désir de la forme, ni désir du son, ni désir de l'odeur, ni désir de la saveur, ni désir de l'attribut tangible, ni désir de la vertu, le désir n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la conception? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la conception, c'est le désir.

« Il a été dit, le désir a pour cause la sensation; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que si la sensation n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, par exemple, s'il n'existait ni sensation produite par le contact de la vue [avec un objet extérieur], ni sensation produite par le contact de l'ouïe, ni sensation produite par le contact de l'odorat, ni sensation produite par le contact du goût, ni sensation produite par le contact du corps (siége du toucher), ni sensation produite par le contact de l'esprit (ou du cœur, *manas*), la sensation n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on le désir? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison du désir, c'est la sensation.

« Oui certainement, ô Ânanda, le désir a pour cause la sensation[1]; la recherche a pour cause le désir; l'acquisition a pour cause la recherche; la détermination a pour cause l'acquisition; la passion et l'attachement ont pour cause la détermination; l'application a pour cause la passion et l'attachement; la possession a pour cause l'application; l'avarice a pour cause la possession; la conservation a pour cause l'avarice; le droit a pour cause la conservation; et de là naissent une foule d'accidents coupables et pleins de péché, comme les coups de bâton, les coups d'épée, les querelles, les disputes, les discussions, les débats sur le mien et le tien, les injures et les mensonges.

« Ce sont là autant de vérités qui ont été dites; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre que le droit vient de la conservation, et du droit tous les accidents coupables qui viennent d'être énumérés. C'est que, ô Ânanda, si la conservation n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, la conservation n'existant absolument pas, alors, par suite de

---

[1] C'est en cet endroit que le texte se sert de *paṭitchtcha*, employé comme participe [illegible] *paṭitchtcha sayâ*; j'en ai fait la remarque un peu plus haut, p. 531.

l'anéantissement de cette condition connaîtrait-on cette foule d'accidents coupables et pleins de péché comme les coups de bâton, les coups d'épée, les querelles, les disputes, les discussions, les débats sur le mien et le tien, les injures et les mensonges? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de tous ces maux, c'est la conservation.

« Il a été dit, la conservation a pour cause l'avarice; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'avarice n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière absolument pas pour personne ni quelque part que ce fût, l'avarice n'existant absolument pas alors pas suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la conservation? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la conservation, c'est l'avarice.

« Il a été dit, l'avarice a pour cause la possession; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si la possession n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière absolument pas, pour personne ni quelque part que ce fût, la possession n'existant absolument pas alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on l'avarice? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, que la cause, l'origine, le motif et la raison de l'avarice, c'est la possession.

« Il a été dit, la possession a pour cause l'application; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'application n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière absolument pas, pour personne ni quelque part que ce fût, l'application n'existant absolument pas alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la possession? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la possession, c'est l'application.

« Il a été dit, l'application a pour cause la passion et l'attachement; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si la passion et l'attachement n'existaient pas aucunement, nullement, en aucune manière absolument pas, pour personne ni quelque part que ce fût, la passion et l'attachement n'existant absolument pas alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on l'application? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, que la cause, l'origine, le motif et la raison de l'application, c'est la passion et l'attachement.

« Il a été dit, la passion et l'attachement ont pour cause la détermination; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si la détermination n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière absolument pas, pour personne ni quelque part que ce fût, la détermination n'existant absolument pas alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la passion et l'attachement? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, que la cause, l'origine, le motif et la raison de la passion et de l'attachement, c'est la détermination.

« Il a été dit, la détermination a pour cause l'acquisition; voici maintenant, ô Ânanda,

comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'acquisition n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, l'acquisition n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la détermination? — Non, seigneur [répondit Ânanda]. — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la détermination, c'est l'acquisition.

« Il a été dit, l'acquisition a pour cause la recherche; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si la recherche n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, la recherche n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on l'acquisition? — Non, seigneur [répondit Ânanda]. — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de l'acquisition, c'est la recherche.

« Il a été dit, la recherche a pour cause la désir; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si le désir n'existait pas, aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, par exemple, s'il n'existait ni désir des plaisirs[1], ni désir de l'existence, ni désir d'être affranchi de l'existence, le désir n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la recherche? — Non, seigneur [répondit Ânanda]. — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de la recherche, c'est le désir. Or, un désir conditionné (la désir et la recherche) qui forment un couple, vient, ô Ânanda, se réunir dans la sensation qui en est la cause commune.

« Il a été dit, la sensation a pour cause le contact; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si le contact n'existait pas aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, par exemple, s'il n'existait ni contact de la vue (avec un objet extérieur), ni contact de l'ouïe, ni contact de l'odorat, ni contact du goût, ni contact de la peau, ni contact de l'esprit (ou du sens mental), le contact n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la sensation? — Non, seigneur [répondit Ânanda]. — C'est pour cela, ô Ânanda, que la cause, l'origine, le motif et la raison de la sensation, c'est le contact.

« Il a été dit, le contact a pour cause le nom et la forme; voici maintenant, ô Ânanda, comment il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si les caractères, les attributs, les signes, les marques à l'aide desquelles a lieu la connaissance du corps des noms n'existaient pas, alors connaîtrait-on le contact des dénominations cataloguées pour le corps des noms? — Aucunement, seigneur [répondit Ânanda.] — Si les caractères, ô Ânanda, si les attributs, les signes, les marques à l'aide desquelles a lieu la connaissance du corps des formes n'existaient pas, connaîtrait-on alors le contact des choses qui existent pour le corps des formes? — Aucunement, seigneur [répondit Ânanda.] — Si les caractères, ô

[1] On lira : *ni soif du désir : Rémusat.*

Ânanda, si les attributs, les signes, les marques à l'aide desquelles a lieu la connaissance du corps des noms et du corps des formes n'existaient pas, connaîtrait-on alors soit le contact produit par la dénomination, soit le contact produit par le choc? — Aucunement, seigneur [répondit Ânanda.] — Si les caractères, ô Ânanda, si les attributs, les signes, les marques à l'aide desquelles a lieu la connaissance du nom et de la forme n'existaient pas, connaîtrait-on alors le contact? — Aucunement, seigneur, [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison du contact c'est le nom et la forme.

« Il a été dit : le nom et la forme ont pour cause l'intelligence (la connaissance ou la conscience) ; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'intelligence ne descendait pas dans le sein de la mère, est-ce que le nom et la forme viendraient s'y ajouter comme ils font ici-bas? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — Si l'intelligence, ô Ânanda, venait à être séparée d'une créature, homme ou femme, soit jeune, soit déjà formée, est-ce qu'alors le nom et la forme prendraient de la croissance, de l'augmentation, du développement? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison du nom et de la forme, c'est l'intelligence.

« Il a été dit : l'intelligence a pour cause le nom et la forme ; voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'intelligence ne prenait pas pied dans le nom et dans la forme, est-ce qu'alors on connaîtrait jamais la naissance, la vieillesse, la mort, la production, l'accumulation des douleurs? — Non, seigneur [répondit Ânanda.] — C'est pour cela, ô Ânanda, qu'en ce monde la cause, l'origine, le motif et la raison de l'intelligence, c'est le nom et la forme. C'est le nom et la forme, ô Ânanda, qui ouvre pour un être, qu'il soit engendré, qu'il naisse, qu'il meure, qu'il quitte ce monde, qu'il renaisse autre part, qui ouvre, dis-je, la voie de la dénomination, qui ouvre celle de la désignation, qui ouvre celle de l'indication. C'est du nom et de la forme que résulte pour un être la connaissance qu'on en possède, la notion qu'on a de lui. Ce qui pour un être fait qu'il arrive à se connaître tel qu'il est, c'est le nom et la forme avec l'intelligence. En un mot, ô Ânanda, c'est le nom qui fait que l'individu se connaît lui-même. S'agit-il, en effet, ô Ânanda, d'un être doué de forme et petit, le nom lui révélant sa personnalité, lui donne cette notion : J'ai une personnalité douée de forme et petite. S'agit-il, ô Ânanda, d'un être doué de forme et éternel, le nom lui révélant sa personnalité, lui donne cette notion : J'ai une personnalité douée de forme et éternelle. S'agit-il, ô Ânanda, d'un être n'ayant pas de forme et petit, le nom lui révélant sa personnalité lui donne cette notion : J'ai une personnalité n'ayant pas de forme et petite. S'agit-il, ô Ânanda, d'un être n'ayant pas de forme et éternel, le nom lui révélant sa personnalité, lui donne cette notion : J'ai une personnalité n'ayant pas de forme et éternelle. Dans ce cas, ô Ânanda, celui qui déclare qu'il a une personnalité douée de forme et petite, ou bien fait cette déclaration pour le moment présent, ou bien la fait pour l'avenir, ou bien encore il fait cette réflexion : Je façonnerai ce qui n'est pas ainsi à devenir ainsi ; et alors tel qu'il est, ô Ânanda, il poursuit avec persévérance l'idée d'un état doué de

forme et petit, c'en est assez sur ce point. Dans ce cas, ô Ânanda, celui qui déclare qu'il a une personnalité douée de forme et éternelle, ou bien fait cette déclaration pour le moment présent, ou bien la fait pour l'avenir, ou bien encore il fait cette réflexion : Je façonnerai ce qui n'est pas ainsi à devenir ainsi, et tel qu'il est, ô Ânanda, il poursuit avec persévérance l'idée d'un état doué de forme et éternel ; c'en est assez sur ce point. Dans ce cas, ô Ânanda, celui qui déclare qu'il a une personnalité n'ayant pas de forme et petite, ou bien fait cette déclaration pour le moment présent, ou bien la fait pour l'avenir, ou bien encore il fait cette réflexion : Je façonnerai ce qui n'est pas ainsi à devenir ainsi, et alors tel qu'il est, ô Ânanda, il poursuit avec persévérance l'idée d'un état privé de forme et petit ; c'en est assez sur ce point. Dans ce cas, ô Ânanda, celui qui déclare qu'il a une personnalité n'ayant pas de forme et éternelle, ou bien fait cette déclaration pour le moment présent, ou bien la fait pour l'avenir, ou bien encore il fait cette réflexion : Je façonnerai ce qui n'est pas ainsi à devenir ainsi, et alors tel qu'il est, ô Ânanda, il poursuit avec persévérance l'idée d'un état privé de forme et éternel ; c'en est assez sur ce point. Eh bien, Ânanda, ce sont là autant de moyens par lesquels il fait connaître sa personnalité.

« Et par combien de moyens, ô Ânanda, ne fait-il pas connaître sa personnalité? C'est, ô Ânanda, quand il ne déclare pas ou qu'il a une forme et qu'il est petit, ou qu'il a une forme et qu'il est éternel, ou qu'il n'a pas de forme et qu'il est petit, ou qu'il n'a pas de forme et qu'il est éternel. Dans ce cas, ô Ânanda, il ne fait pas ces déclarations soit pour le moment présent, soit pour l'avenir, soit avec l'intention de façonner ce qui n'est pas ainsi à devenir ainsi, et en poursuivant avec persévérance cette idée ; c'en est assez sur ce point. Eh bien, ô Ânanda, ce sont là autant de moyens par lesquels il ne fait pas connaître sa personnalité.

« De combien de manières, ô Ânanda, se considérant lui-même, reconnaît-il sa personnalité? Se considérant dans la sensation, ô Ânanda, il se reconnaît ainsi [f. 80 a] : La sensation est ma personne même ; ou bien il dit : La sensation n'est pas ma personne même ; ou encore : Ma personne même est inaccessible à la sensation. Ou bien, ô Ânanda, se considérant lui-même, il se reconnaît ainsi : La sensation n'est pas ma personne même, mais il n'est pas vrai que ma personne soit inaccessible à la sensation ; c'est ma personne qui éprouve la sensation, car la condition de ma personne est d'être sensible. C'est de cette manière, ô Ânanda, que se considérant lui-même, il reconnaît sa personnalité. Dans ce cas, ô Ânanda, à celui qui a dit : La sensation est ma personne même, il faudra dire : Il existe, ami, trois espèces de sensations, la sensation agréable, la sensation désagréable, la sensation qui n'est ni agréable ni désagréable ; dans laquelle de ces trois sensations reconnais-tu ta personnalité? Dans le moment où il éprouve une sensation agréable, dans ce moment même, ô Ânanda, il n'éprouve ni une sensation désagréable, ni une sensation qui n'est ni agréable ni désagréable ; il n'éprouve en ce moment qu'une sensation agréable. Dans le moment où il éprouve une sensation désagréable, dans ce moment même, ô Ânanda, il n'éprouve ni une sensation agréable, ni une sensation qui n'est ni agréable ni désagréable, il n'éprouve en ce moment qu'une sensation désagréable. Dans le moment où il éprouve une sensation qui n'est ni agréable ni désagréable, dans ce mo-

Digitized by Google

ment même, ô Ânanda, il n'éprouve ni une sensation agréable, ni une sensation désagréable; il n'éprouve en ce moment qu'une sensation qui n'est ni agréable ni désagréable. Or la sensation agréable elle-même, ô Ânanda, est dite passagère, née d'une cause, sujette à périr, sujette à passer, ayant pour condition le détachement, pour condition l'anéantissement. La sensation désagréable elle-même, ô Ânanda, a les mêmes caractères. La sensation qui n'est ni agréable ni désagréable, ô Ânanda, a les mêmes caractères. Si, quand l'homme éprouve une sensation agréable, il dit : Cela est ma personne même, alors il doit dire : Ma personne périt par l'anéantissement de cette sensation agréable même. Si, quand il éprouve une sensation désagréable, il dit : Cela est ma personne même, alors il doit dire : Ma personne périt par l'anéantissement de cette sensation désagréable même. Si, quand il éprouve une sensation qui n'est ni agréable ni désagréable, il dit : Cela est ma personne même, alors il doit dire : Ma personne périt par l'anéantissement de cette sensation qui n'est ni agréable ni désagréable. C'est ainsi que, en considérant lui-même, il se reconnaît même en ce monde comme passager, comme étant du plaisir, de la douleur, ou du mélange de l'un et de l'autre, comme sujet à naître et à périr.

« Quant à celui qui a dit : La sensation est ma personne même, je viens de donner la raison pour laquelle il ne convient pas en ce monde de penser avec lui : La sensation est ma personne même.

« Quant à celui qui a dit : La sensation n'est pas ma personne même, ma personne est inaccessible à la sensation, voici comment il faudra lui parler : Là où il n'existerait, ami, aucune impression sensible, dirais-tu alors : Je suis? — Certainement non, seigneur. — Voilà pourquoi, ô Ânanda, il ne convient pas en ce monde de penser avec lui : La sensation n'est pas ma personne même, ma personne est inaccessible à la sensation.

« Quant à celui qui a dit : La sensation n'est pas ma personne même, mais il n'est pas vrai que ma personne soit inaccessible à la sensation, c'est ma personne qui éprouve la sensation, car la condition de ma personne est d'être sensible, voici comment il faudra lui parler : Si les sensations, ami, venaient à être anéanties entièrement, complétement, absolument, tout à fait, sans laisser de trace après elles, la sensation n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de la sensation, est-ce que tu dirais : Je suis? — Certainement non, seigneur. — Voilà pourquoi, ô Ânanda, il ne convient pas en ce monde de penser avec lui : La sensation n'est pas ma personne même, mais il n'est pas vrai que ma personne soit inaccessible à la sensation; c'est ma personne qui éprouve la sensation, car la condition de ma personne est d'être sensible.

« Et parce que le Religieux, ô Ânanda, ne se reconnaît pas lui-même dans la sensation, qu'il ne pense pas : Ma personne est inaccessible à la sensation, qu'il ne pense pas davantage : C'est ma personne qui éprouve la sensation, car la condition de ma personne est d'être sensible, en un mot parce qu'il n'adopte aucune de ces vues, il ne reçoit absolument rien dans ce monde; ne recevant rien, il n'éprouve pas de crainte; n'éprouvant pas de crainte, il finit à son terme par entrer dans le Nibbâna complet; il sait ceci : La naissance est anéantie, les devoirs de la vie religieuse sont remplis, ce qui devait être fait est fait, il n'y a plus lieu à revenir en cet état.

« Qu'un Religieux, ô Ânanda, dont l'esprit est affranchi de cette manière, dise : C'est une hérésie que de prétendre que le Tathâgata existe après la mort, voilà qui est impossible. Qu'il dise : C'est une hérésie que de prétendre que le Tathâgata n'existe pas après la mort, voilà qui est impossible. Qu'il dise : C'est une hérésie que de prétendre que le Tathâgata existe et n'existe pas après la mort, voilà qui est impossible. Qu'il dise : C'est une hérésie que de prétendre que le Tathâgata n'existe pas plus qu'il n'est non existant après la mort, voilà qui est impossible. Pourquoi cela ? C'est qu'un Religieux, ô Ânanda, affranchi par la connaissance de tout ce qu'embrassent la dénomination et la voie de la dénomination, de tout ce qu'embrassent l'indication et la voie de l'indication, de tout ce qu'embrassent la désignation et la voie de la désignation, de tout ce qu'embrassent la sagesse et le champ de la sagesse, de tout ce qu'embrassent la pratique et le domaine de la pratique [f. 83 a] ne connaît pas, ne voit pas un Religieux affranchi par cette espèce de connaissance qu'il dise : Ceci est une hérésie, voilà ce qui est impossible.

« Voici, ô Ânanda, quelles sont les sept places de l'intelligence, et les deux régions. Quelles sont ces sept places[1] ? Il y a des êtres, ô Ânanda, qui ont diversité de corps et diversité d'idées, comme par exemple, les uns qui sont hommes, les autres qui sont Dêvas, également sujets à périr ; c'est là la première place de l'intelligence. Il y a des êtres, ô Ânanda, qui ont diversité de corps et unité d'idées, comme par exemple, les Dêvas Brahmakâyikas, ce sont les premiers transformés[2] ; c'est là la seconde place de l'intelligence. Il y a des êtres, ô Ânanda, qui ont unité de corps et diversité d'idées, comme par exemple, les Dêvas Âbhassaras ; c'est là la troisième place de l'intelligence. Il y a des êtres, ô Ânanda, qui ont unité de corps et unité d'idées, comme par exemple, les Dêvas Subhakinnas ; c'est là la quatrième place de l'intelligence. Il y a des êtres, ô Ânanda, qui s'étant élevés complétement au-dessus de l'idée de forme, l'idée de résistance ayant disparu pour eux, ne concevant plus l'idée de diversité, se disent : L'espace est infini, parce qu'ils ont atteint à la région de l'infinité en espace ; c'est là la cinquième place de l'intelligence. Il y a des êtres, ô Ânanda, qui s'étant élevés complétement au-dessus de la région de l'infinité en espace, se disent : L'intelligence est infinie, parce qu'ils ont atteint à la région de l'infinité en intelligence ; c'est là la sixième place de l'intelligence. Il y a des êtres, ô Ânanda, qui s'étant élevés complétement au-dessus de la région de l'infinité en intelligence, se disent : Il n'existe absolument rien, parce qu'ils ont atteint à la région où il n'existe absolument rien ; c'est là la septième place de l'intelligence. Il y a la région des êtres qui n'ont pas d'idées, il y a la région où il n'y a ni idées, ni absence d'idées ; c'est la seconde région.

---

[1] Cela veut dire les êtres où prend place l'intelligence, qui sont doués d'intelligence.

[2] La phrase du texte est *paṭhamâbhinibbattâ*, cette expression doit s'entendre en ce sens, que le texte rappelle que les Brahmakâyikas occupent le premier des cieux dans lequel renaissent les êtres qui sortant de ce monde ont mérité de renaître à l'existence parmi les Dêvas. Lorsque Mahânâma raconte qu'après avoir rempli en ce monde, sous le nom de Vêssantara, tous les devoirs imposés à un Bôdhisattva, Çâkyamuni reparut dans le ciel des Tusitas, il se sert de cette expression : [illegible] *tusitapuré nibbatti*, « au terme de son existence il naquit de nouveau dans la ville des Tusitas » (*Mahâvamsa*, ibid. f. 2 b.) Voyez d'ailleurs touchant cette classe de Dêvas, *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 609.

« Or ici, ô Ananda, cette première plane de l'intelligence qu occupent les êtres ayant diversité de corps et diversité d'intelligence...comme par exemple...les uns qui sont des Dévas les autres qui sont des hommes également sujets à périr cela, ô Ananda qui la connaît, qui en connaît la naissance qui en connaît la fin, qui en connaît le bonheur qui en connaît la misère, qui en connaît l'issue...est-il donc possible qu'il s'y complaise? —Non certainement seigneur

[Ici une abréviation indique dans le manuscrit qu'il faut répéter cette formule, jusqu'à la septième place de l'intelligence exclusivement.]

« Or ici...ô Ananda, cette septième plane de l'intelligence qu occupent ceux qui n'étant élevés complétement au dessus de la région de l'infinité en intelligence, se disent...Il n'existe absolument rien, parce qu'ils ont atteint à la région où il n'existe absolument rien...celui, ô Ananda qui la connaît, qui en connaît la naissance...qui en connaît la fin...qui en connaît le bonheur qui en connaît la misère qui en connaît l'issue...est-il donc possible qu'il s'y complaise? —Non certainement...seigneur

« Or ici...ô Ananda, cette région des êtres qui n'ont pas d'idées...celui, ô Ananda, qui la connaît...qui en connaît la naissance, qui en connaît la misère...qui en connaît la fin...qui en connaît l'issue...est-il donc possible qu'il s'y complaise? —Non certainement seigneur

« Or ici...ô Ananda...cette région où il n'y a ni idées...ni absence d'idées...celui...ô Ananda qui la connaît, qui en connaît la naissance...qui en connaît la fin...qui en connaît le bonheur...qui en connaît la misère...qui en connaît l'issue...est-il donc possible qu'il s'y complaise? —Non certainement, seigneur

« Maintenant, ô Ananda, parce qu'un Religieux connaissant telles qu'elles sont et la naissance et la fin, et le bonheur et la misère, et l'issue de ces sept places de l'intelligence et de ces deux régions...est affranchi de toute acceptation...il est à cause de cela, nommé Religieux affranchi par la sagesse

« Voici, ô Ananda, les huit affranchissements. Quels sont-ils? Dans la forme, il voit des formes; voilà la premier affranchissement. Ayant à l'intérieur l'idée de l'absence de forme, il voit à l'extérieur des formes...voilà le second affranchissement. Par la seul effet de sa nature lumineuse il est intelligent; voilà le troisième affranchissement. S'étant complétement élevé au-dessus de toute idée de forme, l'idée de résistance ayant disparu pour lui, ne concevant plus l'idée de la diversité, se disant...L'espace est infini, parce qu'il a atteint à la région de l'infinité en espace...il s'y arrête; voilà la quatrième affranchissement. S'étant complétement élevé au-dessus de la région de l'infinité en espace...se disant L'intelligence est infinie, parce qu'il a atteint à la région de l'infinité en intelligence il s'y arrête; voilà le cinquième affranchissement. S'étant complétement élevé au-dessus de la région de l'infinité en intelligence...se disant...Il n'existe rien, parce qu'il a atteint à la région où il n'existe absolument rien...il s'y arrête; voilà le sixième affranchissement. S'étant complétement élevé au-dessus de la région où il n'existe absolument rien, ayant atteint à la région où il n'y a ni idées, ni absence d'idées...il s'y arrête; voilà le septième affranchissement. S'étant complétement élevé au-dessus de la région où il n'y a ni idées, ni absence d'idées, ayant atteint à l'anéantissement des idées et des sensations,

il n'y arrête : voilà le huitième affranchissement [§ 81 n]. Ce sont là, ô Ânanda, les huit affranchissements. Le Religieux, ô Ânanda, obtient ces affranchissements en suivant l'ordre direct : il les obtient en suivant l'ordre inverse : il les obtient en suivant l'ordre direct et l'ordre inverse à la fois. Les ayant obtenus comme il le désire et autant qu'il le désire, il est indépendant. Puis, par l'anéantissement des corruptions du vice, ayant reconnu par lui-même, ayant vu face à face, ayant atteint, dès ce monde même, l'affranchissement de la pensée et l'affranchissement de la sagesse qui sont également exempts de vice, il est appelé, ô Ânanda, le Religieux affranchi des deux côtés. Et il n'existe pas, ô Ânanda, un autre affranchissement des deux côtés qui soit au plus élevé, au plus éminent que celui-là.

« Voilà ce que dit Bhagavat : transporté de joie, le respectable Ânanda approuva ce que Bhagavat avait dit. »

J'aurai occasion de revenir plus bas sur les diverses régions et sur les huit places de l'intelligence dont il est donné une énumération à la fin de ce *Sutta*.

N° VII

SUR LES SIX PERFECTIONS.

(Ci-devant, chap. I, § 11, n, p. 33.)

Je me propose d'examiner ici ce qu'on entend par les six perfections et quels sont ces attributs dont le texte du *Lotus de la bonne loi* accorde la jouissance à certains êtres privilégiés, ainsi que nous l'avons vu plus haut[1]. Le mot que je traduis peut-être imparfaitement par *perfection* est *pâramitâ*, qui le rendrait d'une manière plus conforme à sa signification générale par « vertu transcendante », ainsi que l'ont déjà proposé Wilson et Csoma de Coros[2]. J'ai montré ailleurs que ce terme se présentait comme le féminin d'un participe passé, « celui qui est parvenu à l'autre rive », et j'ai proposé de sous-entendre un substantif comme *buddhi*, « intelligence », de façon que la plus haute et dernière perfection *prodjna pâramitâ* signifierait « l'intelligence arrivée à la perfection de la sagesse[3] ». J'ai vainement essayé de concilier la forme de ce mot avec les règles de la grammaire sanscrite; mais aujourd'hui je suis moins frappé de la nécessité de cette conciliation, et je suis bien près d'admettre que le terme de *pâramitâ* n'a pu être formé d'une manière populaire et sans égard pour les lois de la langue classique, au moyen du *pâram*, « à l'autre rive », et de *itâ*, « l'action d'être allé ».

Ce qui donne quelque vraisemblance à cette opinion, c'est que la seconde des huit par lesquels les Bouddhistes du Sud désignent les vertus transcendantes n'est pas plus régulièrement formée, ni plus grammaticalement explicable que celui qui nous occupe. On peut voir, en effet, en parcourant le *Mahâvansa* de Turnour, que les Bouddhistes du Sud ap-

[1] Ci-devant, chap. I, § 11, à la note, p. 33.

[2] Wilson, *Analysis of the Kah-gyur*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 575; Csoma, *Analysis of the Stan-Gyur*, dans *Asiat. Res.*, t. XX, p. 393 et suiv.

[3] *Intr. à l'hist. du Bouddh.*, vol. I, p. 483, et suiv.

Digitized by Google

ploient à la fois le terme de *pâramitâ*, comme les Buddhistes du Nord, et celui de *pâramî* que je ne me souviens pas d'avoir vu dans les livres du Népâl, excepté dans les portions versifiées de ces livres. C'est ainsi qu'il se présente dans les deux passages suivants de notre *Lotus*: *riddhibalapâramiñ gatâ*, « arrivé à la perfection de la puissance magique[1], » et *sarvaguṇapâramiñ gatâ*, « arrivé à la perfection de toutes les qualités[2]. » Les textes pâlis de Ceylan, au contraire, se servent à peu près indifféremment des deux termes de *pâramitâ* et de *pâramî*. J'ai cependant cru remarquer que Mahânâma, dans le commentaire qu'il a écrit lui-même sur son *Mahâvaṃsa*, employait plutôt *pâramitâ* que *pâramî*; dans les ouvrages versifiés c'est naturellement le besoin du vers qui décide de la préférence.

Nous trouvons au commencement du *Djina alaṃkâra* l'étymologie suivante du terme de *pâramî*, qui se présente comme un substantif féminin: *pâramiyô ti pâraṃ nibbânaṃ ito gatchtchhanti pavattentîti*, « les *Pâramî*, c'est-à-dire [les perfections] qui vont, atteignent, « c'est-à-dire produisent l'autre rive [qui est] le *Nibbâna*[3]. » Il est certain qu'il n'est pas plus régulier de faire de *î* un substantif signifiant l'action *d'aller*, que de faire de *itâ* un autre substantif exprimant *la qualité d'être allé*. En résumé, il me semble qu'il vaut mieux renoncer aux explications classiques de ces termes et y voir des expressions inventées par des Religieux et des prédicateurs, moins familiers avec la grammaire sanscrite que désireux de se faire entendre du peuple auquel ils avaient intérêt à s'adresser.

Un point plus important est la détermination de la valeur propre de ces deux termes *pâramitâ* et *pâramî*. Nous venons de dire que, selon le *Djina alaṃkâra*, les Buddhistes du Sud leur donnent ce sens, « ce qui atteint à l'autre rive, c'est-à-dire au *Nirvâna*. » Les Buddhistes chinois, d'après le témoignage de M. Rémusat, n'entendent pas autrement ce mot; ce savant auteur l'a expliqué de même dans ses *Observations* sur les travaux buddhiques de M. de Guignes[4]. Et comme il y a plus d'une de ces *pâramitâs* ou vertus transcendantes, dont quelques uns comptent six et d'autres dix, ces vertus reçoivent le nom collectif de *pâramitâ*, parce qu'elles font passer l'homme sur l'autre rive, ou, comme le dit M. Rémusat, qu'elles le conduisent au port.

Cependant, quelque appuyée et même quelque vraisemblable que soit cette interprétation, elle laisse encore place à quelques doutes, et il est possible qu'elle n'ait été inventée qu'après coup. Comme les vertus transcendantes sont l'attribut le plus élevé d'un Buddha, et qu'un Buddha est réellement, dans l'opinion de ses adeptes, *passé à l'autre rive*, il se comprend sans peine que ses hautes et sublimes vertus soient appelées des moyens d'atteindre la rive de l'affranchissement. Mais alors *pâramitâ* ne sera plus guère qu'un synonyme de *yâna*, et l'on ne s'expliquera pas aisément pourquoi ce terme de *yâna* ou *véhicule* n'aurait pas été choisi pour désigner les six ou les dix vertus transcendantes. Si au contraire nous laissons au terme de *pâramitâ* le sens de *perfection* ou de *vertu parfaite*, il sera facile d'interpréter, sans forcer aucunement les règles des composés, chacun des titres désignant les six vertus. Ainsi celle qui est la première dans toutes les classifications et toutes les écoles, la *dâna*

---

[1] *Saddharma puṇḍarîka*, chap. xxiv, st. 18.

[2] *Ibid.* chap. xxiv, st. 26.

[3] *Djina alaṃkâra*, f. 3 *b init.*

[4] A. Rémusat, *Observations sur trois Mémoires de M. de Guignes*, dans *Nouv. Journ. asiat.* t. VII, p. 249 et 250. *Foe koue ki*, p. 56, 65 et 109.

pâramitâ, ou « la perfection de l'aumône, » signifiera « l'action d'être parvenu à l'autre rive « de l'aumône, » c'est-à-dire d'avoir franchi les obstacles qui empêchent l'homme de s'élever à la libéralité la plus haute, à une libéralité telle qu'un Buddha seul la conçoit et la pratique. Alors *dâna pâramitâ* n'aura pas trait directement au *Nirvâṇa*, mais seulement à l'aumône; la rive à laquelle il s'agit d'atteindre sera celle de la libéralité, de l'aumône, et non celle de l'anéantissement. Il me semble que les Tibétains l'ont entendu ainsi lorsque, selon M. Foucaux, ils traduisent *dâna pâramitâ* par « l'abord à l'autre rive de l'aumône[1]. » On croirait même que les Chinois se sont fait de ce terme la même idée, quand on voit un commentateur de cette notion, parlant de la *dâna pâramitâ*, s'exprimer ainsi : « Celui « qui sait pratiquer la bienfaisance franchit la mer de la pauvreté[2]. » Et le lecteur reconnaîtra plus bas, quand j'analyserai en détail chacune des *pâramitâs*, qu'on peut concilier avec cette interprétation celle d'*épreuve* (*probationary course*) qu'y voyait Turnour dans son *Mahâvansa*[3]. Je pense donc que *pâramitâ* est le titre collectif des vertus qui, pratiquées de la manière la plus complète et dans une perfection à laquelle les hommes ordinaires ne peuvent atteindre, forment l'apanage le plus élevé d'un Bôdhisattva, c'est-à-dire de celui qui doit être un jour un Buddha.

Le texte qui donne lieu à cette note compte six *pâramitâs*, ou vertus transcendantes; or ce nombre de six est également celui du *Lalita vistara*. C'est donc cet ouvrage qui doit nous servir de guide dans l'analyse que j'en vais donner ici; j'indiquerai d'ailleurs, à la fin de cette note, une autre énumération comprenant un plus grand nombre de termes. La liste du *Lalita vistara* a de plus l'avantage d'être accompagnée de quelques explications qui jettent du jour sur la valeur et la destination de plusieurs de ces vertus[4].

La première *perfection* ou vertu transcendante est la *dâna pâramitâ*, ou « la perfection de « l'aumône; » cette vertu ne serait pas parfaitement comprise dans le sens buddhique, si l'on n'y voyait qu'une libéralité humaine, si grande qu'on la suppose; il faut se figurer quelque chose de plus encore, et se rappeler les légendes où l'être qui doit un jour devenir un Buddha, donne tout ce qu'il possède et distribue, sous forme d'aumône, les parties de son corps et jusqu'à son corps même. Nous n'avons, pour en donner un exemple, qu'à renvoyer le lecteur au passage du *Lalita vistara* où, voulant exciter Çâkyamuni à quitter le monde pour se faire Religieux, les Dieux lui rappellent les innombrables aumônes qu'il a répandues dans ses existences antérieures[5]. Cette observation seule rend intelligible le texte du *Lalita vistara* où est marquée la destination de la perfection de l'aumône; voici ce passage: *Lakchaṇânuvyandjana Buddha kchêtra pariçuddhyâi matsari sattva paripâtchanatâyâi saṁvartatê.* « Elle conduit à la maturité parfaite d'un être égoïste, à perfectionner [pour lui] les signes « de beauté, les caractères secondaires et la terre d'un Buddha. » Cela doit s'entendre au sens propre du Buddhisme, et il faut y voir le premier degré, pour ainsi dire, de la formation d'un Buddha. Selon les vues de toutes les écoles, un Buddha, quoique essentiellement

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 45, et la note 1.

[2] *Foe koue ki*, p. 6.

[3] *Mahâvanso*, t. I, p. 2.

[4] *Lalita vistara*, f. 23 b de mon manuscrit A; f. 20 a du manuscrit de la Soc. asiat. et *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 25.

[5] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 166 et suiv. et *Lalita vistara*, f. 91 de mon man. A.

Digitized by Google

humain, ne se crée pas spontanément pendant cette vie; il a été éprouvé par des siècles de lutte, et préparé durant de nombreuses existences au rôle élevé que son titre exprime. En un mot, il a transmigré pendant bien des âges, et dans le cours de ses transmigrations il a pratiqué les vertus transcendantes qui sont pour lui comme la consécration de sa future destinée. Or s'il a poussé l'aumône jusqu'à ses dernières limites, s'il a donné tout ce qui lui appartenait et sa personne même, il a acquis des droits à devenir un Buddha. Voilà ce que veut dire le *Lalita vistara*, mais il le dit en termes figurés et presque mythologiques, quand, après avoir montré que la perfection de l'aumône mûrit un être égoïste, c'est-à-dire lui enlève jusqu'au dernier sentiment de l'égoïsme le plus légitime, le texte ajoute que cette vertu contribue à parachever en sa personne la possession des signes de beauté, des caractères secondaires de perfection et d'une terre de Buddha. C'est dire, d'une autre manière, que la perfection de l'aumône conduit celui qui la possède à devenir un jour un Buddha, puisqu'un Buddha seul a pour attributs extérieurs les signes de beauté, les caractères secondaires, et une terre de Buddha, c'est-à-dire un monde où il exerce son ministère libérateur. En résumé, la perfection de l'aumône est, pour un Buddha, une des vertus de son passé; il y est parvenu avant d'arriver à ce titre même de Buddha qui est le plus élevé de tous ceux qu'il porte.

La seconde perfection est la *çîla pâramitâ*, ou « la perfection de la vertu, » de la moralité, des bonnes mœurs, de la bonne conduite; car le terme de *çîla*, chez les Buddhistes, embrasse un grand nombre d'idées qu'on peut résumer sous les noms de *vertu* ou de *moralité*. Le *Lalita vistara* exprime ainsi le résultat auquel aboutit la possession de cette vertu: *Sarvâkchaṇâpâya samatikramâya duḥçîlasattva paripâtchanatâyai saṃvartatê.* « Elle conduit à la maturité parfaite d'un être vicieux, à lui faire franchir les régions ténébreuses et les existences misérables. » Le mot *akchaṇa*, « ce qui ne vient pas à son moment, » n'est pas ici suffisamment précis. On peut l'entendre de ces catastrophes imprévues qui interrompent soudainement l'existence de l'homme, comme la mort violente, les supplices, etc. On y peut voir aussi une désignation abrégée de ces régions ténébreuses qui sont situées dans l'intervalle des mondes, et sur lesquelles je reviendrai dans une note spéciale de cet *Appendice*[1]. Quant au mot *apâya*, on sait qu'il désigne les quatre états d'existence, embrassant les peines réservées après cette vie aux hommes vicieux, savoir, l'existence dans l'Enfer, l'existence dans un corps d'animal, la condition de Prêta et celle d'Asura. Au reste, après ce que je viens de dire de « la perfection de l'aumône, » celle de la vertu ne présente aucune difficulté; c'est encore un mérite qui appartient au passé de celui qui doit être un jour un Buddha. Qu'un homme atteigne à la perfection de la moralité, alors exempt de tout vice, il échappera aux châtiments qui attendent après cette vie l'homme pervers.

La troisième perfection est la *kchânti pâramitâ*, ou « la perfection de la patience. » Voici, selon le *Lalita vistara*, le résultat auquel elle aboutit: *Sarvavyâpâda khila dôcha mâna mada darpa prahâṇâya vyâpannatchitta sattva paripâtchanatâyai saṃvartatê.* « Elle conduit à la maturité parfaite d'un être dont l'esprit est vicié par la méchanceté, à détruire en lui toute espèce de méchanceté, de désir de nuire, d'orgueil, d'enivrement, d'arrogance. » J'ai

---

[1] Ci-dessous, n° XVI, *Sur les ténèbres des Lôkântarikas.*

laissé de côté le mot *khila*, qu'un des manuscrits du *Lalita vistara* lit *kchila*. M. Foucaux, traduisant d'après le tibétain, donne *malice*, sens qui irait fort bien ici, mais je ne connais à *khila* que la signification de *vide*; du reste ceci ne compromet en rien le sens général. On voit très-bien ce que c'est que la perfection de la patience; le commentaire du *Lalita vistara* peut même nous conduire jusqu'à y reconnaître l'humilité. Et pour ne laisser aucun doute sur la place de cette vertu, l'expression de *maturité parfaite* qui l'accompagne, comme elle accompagne toutes les autres *pâramitâs*, nous apprend qu'il s'agit encore là d'une vertu portée à son comble par un être qui sera un jour un Buddha.

La quatrième perfection est le *vîrya pâramitâ*, ou « la perfection de l'énergie » ou de l'effort. Le *Lalita vistara* détermine ainsi le résultat auquel elle aboutit : *Sarvakuçalamûla dharmârañgôttâraṇâya kuçîdasattva paripâtchanatâyâi saṁvartatê.* « Elle conduit à la maturité « parfaite d'un être indolent, à [lui] faire traverser ce qui n'est pas le théâtre de tous les « devoirs et de toutes les racines de vertu. » Ceci, je l'avoue, n'est pas clair, et *dharmârañga* « a probablement un sens spécial que je n'ai pas saisi. La version tibétaine a fourni à M. Foucaux une traduction beaucoup plus nette, et qui va mieux à la nature de la vertu dont il est question ici : « L'application qui s'emparant de toutes les semences languissantes « de vertu, conduit à une maturité parfaite les êtres indolents[1]. » Malheureusement je ne puis retrouver cette interprétation dans le texte sanscrit. Au lieu de *dharmârañga* faut-il lire *dharmâraṇya*, et se représenter le texte comme donnant l'image d'un être énergique traversant les déserts, les landes stériles, vides de tout mérite et de toute racine de vertu? L'image serait sans doute un peu forte, mais elle rentrerait assez dans le goût du style chargé des grands *Sûtras*. Malgré ce qui reste encore d'obscur sur ce point, on voit clairement comment doit être entendue « la perfection de l'énergie; » c'est l'effort qui cultive les germes de vertu que la pratique du devoir a déposés au sein d'un être doué de moralité. C'est là encore une vertu appartenante au passé d'un Buddha.

La cinquième perfection est le *dhyâna pâramitâ*, ou « la perfection de la contemplation. » Le *Lalita vistara* marque ainsi le but de cette vertu transcendante : *Sarvadhyânâbhidjñôtpâdâya vikchiptatchittasattva paripâtchanatâyâi saṁvartatê.* « Elle conduit à la maturité parfaite « d'un être dont l'esprit est inattentif, à produire en lui toutes les sciences et les connais« sances surnaturelles. » Il n'y a ici matière à aucun doute; l'efficacité supérieure de la contemplation était aussi généralement reconnue chez les Buddhistes que chez les ascètes brâhmaniques, et la croyance aux effets miraculeux d'une méditation intense était le patrimoine commun de toutes les sectes indiennes. Il faut sans doute admettre que par *abhidjñâ* on doit entendre ces facultés surnaturelles, origine de connaissances qui ne le sont pas moins, qui ont été indiquées plus haut et dont j'ai traité dans une note spéciale[2]. Cette perfection appartient, comme les précédentes, au passé d'un Buddha, puisque les connaissances surnaturelles peuvent être possédées par un *Çrâvaka* ou auditeur exercé.

Le sixième perfection est la *pradjñâ pâramitâ*, ou « la perfection de la sagesse. » Le *Lalita vistara* exprime en ces termes le résultat de cette vertu transcendante : *Avidyâ môha tamô ndhakârôpalambha drichṭi prahâṇâya duchpradjñasattva paripâtchanatâyâi saṁvartatê.* « Elle

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 45. — [2] Chap. I, f. 1 et 5 a b, et *Appendice*, nº XIV.

« conduit à la maturité complète d'un être qui a une fausse science à lui faire abandonner « les doctrines hétérodoxes, les préjugés, les ténèbres, l'obscurité, l'erreur et l'ignorance. »
Le caractère véritable de cette vertu est aussi facile à comprendre que celui des cinq autres.
La perfection de la sagesse occupe une place si considérable dans la partie spéculative du Bouddhisme, qu'elle a donné son nom à une classe de livres très-célèbres chez les Bouddhistes du Nord, mais inconnus, autant que je l'ai pu constater jusqu'ici, chez les Bouddhistes de Ceylan. Il est bien naturel de voir la sagesse couronner les vertus dont on demande l'accomplissement héroïque à l'homme qui doit un jour arriver à la perfection d'un Bouddha. En résumé, les six vertus transcendantes ou *pâramitâ* qu'enfante, sans les nommer, le texte du *Saddharma pundarîka*, et que le *Lalita vistara* énumère en les accompagnant d'une courte explication, sont quatre qualités morales ou vertus, suivies de deux attributs intellectuels, savoir, la libéralité, la moralité, la patience, l'énergie, auxquelles vraisemblablement a pu ajouter la contemplation et la sagesse.

Je dois maintenant dire quelques mots d'une autre énumération que j'ai annoncée au commencement de cette note. Elle se compose de dix termes, et paraît être en usage chez les Bouddhistes de toutes les écoles, car on la trouve indiquée au Népâl[1], chez les Chinois, les Tibétains, les Mongols et les Singhalais. Elle se rencontre à la fois dans le *Vocabulaire pentaglotte* bouddhique, dans la *Prajñâ pâramitâ* des Tibétains, dans un Mémoire de Schmidt, rédigé d'après des matériaux mongols, dans le *Mahâvaṁsa tîkâ* de Mahânâma, et dans le *Dictionnaire singhalais* du Clough; j'ajoute qu'une des qualités que cette énumération joint à la liste des six perfections, reparaît dans la *Lalita vistara*, ce qui nous fournit et ce terme de comparaison de plus, et ne moyen utile d'interprétation.

Voici d'abord l'énumération du *Vocabulaire pentaglotte* après la sixième perfection, qui est la *prajñâ* ou « la sagesse, » viennent *upâya* « le moyen, » *praṇidhâna* « la prière » *bala*, « la force » et *dyâna* « la science[2] ». Nous examinerons de plus près tout à l'heure chacune de ces quatre perfections nouvelles; auparavant il faut indiquer les autres autorités du Nord qui nous les font connaître. Cette énumération est également familière aux auteurs de la *Prajñâ pâramitâ*, puisque Csoma de Kôrôs l'expose exactement dans les mêmes termes que la *Vocabulaire pentaglotte*. Csoma constate d'ailleurs l'existence de deux listes, l'une de six termes, c'est celle que nous venons d'analyser; et l'autre de dix termes formée de la précédente par l'addition de quatre autres vertus, il les traduit aussi, d'après les textes tibétains, *upâya* « la méthode ou la manière » *praṇidhâna* « le désir ou la prière » *bala* « la courage » et *dyâna* (il faut lire *dhîna*) « la prescience ou la « science[3] ». La disposition de la liste mongole est le même que celle des Tibétains; mais Schmidt nous apprend qu'après la sagesse qui termine la liste des six perfections vient une septième perfection qu'il traduit ou plutôt qu'il commente ainsi : « la connaissance « du développement de la nature : c'est l'*upâya* puis une huitième « la connaissance « de la conséquence des actions; » c'est le *praṇidhâna* puis une neuvième « la force »

[1] Hodgson *Quotations from origin. Author* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. V, p. 32

[2] *Vocab. pentagl.* not. xii.

[3] Csoma *Analysis of the Sher-Chîa*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 393; *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. I p. 377

c'est *bala*; enfin une dixième, « la sagesse, » c'est *jñâna*.[1] Cette traduction aurait besoin de quelques explications, en ce qu'elle donne une interprétation approximative plutôt que littérale de ces quatre nouvelles *pâramitâs*; quelques mots suffiront pour en déterminer la valeur avec plus de précision. Je ne dois pas oublier de dire que la liste népâlaise de M. Hodgson ne diffère des précédentes qu'en ce qu'elle place *bala* immédiatement après *upâya*.

Le premier de ces quatre termes, *upâya*, « le moyen, » se trouve dans le *Lalita vistara* sous une forme beaucoup plus fréquemment employée par les textes; c'est celle de *upâya kâuçalya*, « l'habileté dans l'emploi des moyens, » dont il est si souvent question dans le *Lotus de la bonne loi*. Voici à quel résultat conduit la possession de cette perfection, d'après le *Lalita vistara*: *Yâthâdhimukta sattvêryâpatha saṃdarçanatayâ sarvabuddha dharmâvidhamanatâyâi saṃvartatê*. « Elle conduit à empêcher la dispersion d'aucune des lois d'un Buddha, « à donner aux êtres, selon leurs facultés, le spectacle des positions décentes.[2] » Cette traduction littérale, que j'éclaircirai tout à l'heure par quelques détails, se retrouve à peu près chez les interprètes tibétains du *Lalita vistara*, mais avec un déplacement des termes et une variante qui en change totalement le sens. Voici la version française qu'en donne M. Foucaux: « La science des moyens qui, montrant au gré du désir la voie estimable des êtres, conduit à obtenir toutes les lois du Buddha.[3] » Il y a ici quelques points qui, avec la connaissance que nous avons actuellement du sanscrit buddhique, me paraissent difficiles à admettre. En premier lieu, *yâthâdhimukta* ne peut signifier « selon le désir, » en admettant qu'*adhimukti* veuille dire « désir, » ce que je ne contesterais pas dans certains cas. Il est clair que pour avoir le sens de « selon le désir, » il faudrait que le texte eût écrit *yathâdhimukti*; ce serait alors un mot indéclinable, un adverbe, qui serait en dehors du composé. L'interprète tibétain avait peut-être cette leçon sous les yeux; ou bien il n'aura pas fait attention que le terme de *yâthâdhimukta*, avec sa première voyelle longue, est un adjectif se rapportant au substantif suivant *sattva*, « être, » et signifiant « selon les facultés qu'il a ou qu'ils ont; » c'est un point qui ne me semble pas douteux. Les deux premiers mots de notre terme composé signifient donc, « les êtres « selon les facultés qu'ils ont. » Les remarques qui suivent paraîtront peut-être moins concluantes, cependant je ne les en crois pas moins fondées. Ce n'est pas de « la voie estimable « des êtres » qu'il doit être ici question dans le mot *sattvêryâpatha*: car premièrement *sattva* est subordonné à *saṃdarçanatâyâ*, « pour faire voir aux êtres; » ensuite, *îryâpatha* ne signifie pas « la voie estimable, » car alors on ne distinguerait plus ce terme de *mârga*, « la voie, » à proprement parler. On sait qu'*îryâpatha* désigne collectivement les quatre postures décentes que doit toujours garder un Religieux et à plus forte raison un Buddha; c'est un point que je crois avoir définitivement établi ailleurs. Le premier terme composé faisant partie de la définition de l'*upâya* doit donc se traduire, « pour l'action de montrer aux « êtres, selon leurs facultés, les postures décentes. » Je n'insiste pas sur la fin de la version empruntée aux Tibétains qui n'est que très-légèrement inexacte.

---

[1] *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. II, p. 14.

[2] *Lalita vistara*, f. 23 a de mon manuscrit A.

[3] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 45.

L'interprétation que je propose reste cependant trop vague, et je ne la placerai pas à son véritable point de vue. Le *Lalita vistara* me semble vouloir dire que l'habileté dans l'emploi des moyens *upâya kauçalya* ou seulement « les moyens » et plus généralement la méthode, *upâya*, conduit celui qui la connaît et la pratique à ne laisser échapper aucune des fins auxquelles se combinent d'un Buddha. La méthode a un but qu'on pourrait dire unique, c'est la conversion des êtres à la loi; mais les moyens qu'elle emploie sont nombreux. Le plus général est la parole; cependant ces moyens n'excluent pas les autres procédés plus extérieurs, et quelquefois également persuasifs, qui sont une apparence convenable, une posture décente. Voilà ce que doit exprimer la définition du *Lalita vistara* si elle donne pour exemple des moyens que sont employer un Buddha, quelque chose d'aussi peu important en apparence que la recherche d'une posture décente; c'est peu dire qu'on ne doit rien négliger de ce qui peut contribuer à la conversion des êtres. Mais tenant comment concilier cette interprétation avec celle du I. J. Schmidt qui traduit d'après les Mongols, « la connaissance du développement de la nature, » c'est ce que je ne saurais dire. Veut-on faire entendre que parmi les moyens employés par un Buddha pour accomplir sa mission libératrice, on doit compter la connaissance du développement de la nature? Alors la version des Mongols pourra se soutenir; mais il faudra convenir aussi qu'elle ne sort pas directement des termes de la définition du *Lalita*.

Les trois *Pâramitâ* qui suivent et qui terminent la seconde liste des dix perfections exigeront moins de développements. La huitième est *praṇidhâna*, « la prière, » ou « le désir, le vœu, » c'est la demande que l'homme qui aspire à devenir Buddha adresse à un Buddha pour obtenir sa bénédiction, à l'effet de devenir un jour lui-même un Buddha pour le bien des hommes. Le mot signifie également, d'une manière plus générale, le vœu que l'on fait soi-même de ne rien négliger pour arriver à cet état de perfection, il a pour synonyme *praṇidhi*, qu'on rencontre souvent, sous la forme de *praṇidhi*, dans les textes pâlis[1]. La neuvième perfection est *bala*, « la vigueur, » et la dixième *jñâna*, « la science. »

En résumé, la seconde liste des *Pâramitâ* ajoute à la première l'habileté dans l'emploi des moyens, le vœu, la force et la science. Je dis ajoute, car il n'est pas douteux pour moi que ces quatre dernières termes ne se soient développés postérieurement à l'invention des six premières. Ainsi la *force* et la *science* rentrent déjà dans l'*énergie* et la *sagesse* de la première liste; quant aux deux autres vertus, la connaissance des moyens et le vœu, ce sont certainement des vertus secondaires comparées aux grandes et importantes vertus de la liste des six perfections transcendantes.

Mais quand je dis que la seconde liste des dix perfections me paraît postérieure à la première, je ne veux pas prétendre par là qu'elle soit moderne. Il est certain qu'elle était déjà vulgaire au 1er siècle de notre ère, puisque Mahâkâsyapa en parle comme de quelque chose de connu dans son commentaire sur le *Mahâvastu*. Après avoir rappelé que Çâkyamouni, pour arriver un jour à l'état de Buddha, avait entendu de la bouche de vingt-quatre de ses prédécesseurs l'annonce de sa future demeure, il ajoute qu'il pratiqua également toutes les vertus et entre autres l'*dâne pâramitâ*, *dâne upapâramitâ*, *dâne paru-*

[1] Spiegel, *Anecdota pâlica*, p. 62 et 63

matthapâramiyô samatiñsa pâramiyô pûretvâ, « ayant accompli les dix *Pâramis*, les dix « *Pâramis* secondaires et les dix *Pâramis* supérieurs[1]. » Pour comprendre ce qu'il faut entendre par cette triple série de perfections, savoir, les perfections, les perfections secondaires et les perfections supérieures, nous devons recourir au Dictionnaire singhalais de Clough, où l'on en trouve l'explication suivante :

Chacune des dix vertus transcendantes donne lieu à deux subdivisions nouvelles, de deux termes chacune, qu'on obtient par l'addition du mot *upa*, « secondaire, » et *paramattha* (pour *paramârtha*), « supérieur, » de façon que la réunion des trois séries forme ce que l'on nomme collectivement en singhalais *samatiñsé pâramitâ*, « les trente vertus transcendantes; » dénomination également admise par les Buddhistes barmans, comme on peut le voir au commencement de l'inscription de la grande cloche de Rangoun, traduite par M. Hough[2]. Dans la série où le terme de *pâramitâ* reste sans être modifié par aucune addition, chaque terme exprime une perfection de mérite envisagée d'une manière absolue. Ainsi, pour prendre un exemple, le terme de *dâna pâramitâ* indique « la perfection de la « libéralité, » absolument parlant et sans égard à la valeur ou au mérite des aumônes que cette libéralité dispense. Avec *upa*, le terme de *dânaupapâramitâ* désigne la perfection de l'aumône, quand on distribue des choses d'une valeur relativement secondaire, comme de l'or, de l'argent, des trésors, des vêtements. Mais avec *paramattha*, le terme *dâna paramattha pâramitâ* exprime la perfection d'une libéralité où les aumônes sont de l'ordre le plus relevé, comme le don que l'on fait de sa femme, de ses enfants, de ses membres, de son propre corps.

Avec ces explications Clough a donné l'énumération suivante de ce qu'il appelle les dix principales *Pâramitâs* ou vertus transcendantes : ce sont *dâna*, « l'aumône, » *sîla*, « la « morale, » *nikkhama*, « la sortie, » *pradjnâ*, « la sagesse, » *vîrya*, « l'énergie, » *kchânti*, « la pa« tience, » *satya*, « la vérité, » *adhichṭhâna*, « la détermination, » *mâitrî*, « la charité, » *upêkchâ*, « l'indifférence[3]. » Cette liste diffère sensiblement, comme on voit, de celles du *Lalita vistara* et du *Vocabulaire pentaglotte*; elle procède moins par additions que par substitutions et déplacements. Ainsi, après la perfection de l'aumône et celle de la vertu, Clough insère la perfection dite *nikkhama*, qui signifierait « la sortie » du monde, si le mot répondait au sanscrit *nichkrama*, mais qui doit plutôt représenter le sanscrit *nâichkarmya*, « l'i« naction, l'abstention des œuvres. » Ce qui me confirme dans cette explication, c'est que ce terme, qui ne se trouve pas dans la liste des Buddhistes du Nord, y remplace le terme de *dhyâna*, « la contemplation, » qui manque dans celle du Sud; le *nikkhama* de Clough représente donc le *dhyâna* des autres listes, et conséquemment il doit se lire *nâichkarmya*. Seulement il y a changement d'ordre, puisque ce terme est, chez Clough, au troisième rang, tandis qu'il n'est qu'au cinquième dans le *Lalita vistara*. J'en dirai autant de la sagesse, qui est au quatrième rang chez Clough, et au sixième dans le *Lalita*; de l'énergie, qui est au cinquième chez Clough, et au quatrième dans le *Lalita*; de la patience, qui est au sixième chez Clough, et au troisième dans le *Lalita*. Le septième rang est occupé, dans

---

[1] *Mahâvañsa ṭîkâ*, f. 2 b.

[2] Hough, *Translat. of an Inscript. on the great Bell of Rangoon*, dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 270 et suiv.

[3] Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 387 et 388.

Clough par une perfection nouvelle le vérité qui ne paraît pas bien répondre à la méthode ou à l'upâya. Mais le détermination qui est le huitième perfection de la liste de Clough n'est qu'une autre face de la prière qui est également le huitième dans la liste du *Vocabulaire pentaglotte*. L'une et l'autre expriment le désir ardent le vœu passionné que forme un être qui aspire à devenir un Buddha. Je ne vois pas le rapport du neuvième terme la charité, avec le neuvième de la liste du *Vocabulaire pentaglotte* la force j'avoue que je préférerais ici les autorités sur lesquelles s'appuie Clough, parce que *bala* « la force » rentre trop dans la quatrième perfection, qui est l'énergie. On en peut dire autant de le dixième l'indifférence, qui répond à le science du *Vocabulaire*. Ces deux termes ne sont pas si éloignés l'un de l'autre qu'ils le paraissent, puisque le science dont il doit être question ici est, selon toute probabilité le résultat de l'indifférence acquise par la méditation. Il n'en est pas moins vraisemblable que l'énumération qui donne le plus de termes différents devrait avoir le préférence

N° VIII

SUR LES TRENTE-DEUX SIGNES CARACTÉRISTIQUES D'UN GRAND HOMME

(Ci-dessus, chap. II, § 19 b, p. 356.)

Comme le sujet dont j'ai traité dans le présente note est assez varié, j'ai cru nécessaire, pour faciliter les recherches de lecteur, de diviser cette note en certaines distinctes où se trouveront réunies les matières de même nature. J'examinerai donc, dans une première section, les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme; dans une seconde, les quatre-vingts signes secondaires; dans une troisième section, je donnerai un court résumé des deux sections précédentes, et enfin, dans une quatrième, j'examinerai ce que nous apprennent les Buddhistes sur l'empreinte du pied de Buddha qu'on dit exister à Ceylan et dans d'autres contrées de l'Inde transgangétique.

SECTION Ire

DES TRENTE-DEUX SIGNES CARACTÉRISTIQUES

Il est fréquemment question chez les Buddhistes de ce qu'on nomme les trente-deux *Mahâpurucha lakchanâni*, ou « signes caractéristiques d'un grand homme » et les Buddhistes du Sud comme ceux du Nord les rappellent à tout instant. Ce sont des caractères extérieurs et des particularités de conformation qui constituent la supériorité physique et la beauté d'un Buddha. Il y a déjà bien des années, et lorsque l'étude du Buddhisme commençait à peine, l'attention des orientalistes fut attirée sur un de ces caractères, sur celui qu'offre la chevelure frisée des statues du Buddha, que l'on connaissait par les Singhalais les Barmans, les Chinois et les Mongols. Privés comme les érudits l'étaient alors, de la connaissance des textes originaux, et n'ayant pas le moyen de vérifier le degré de confiance

qu'il était permis d'accorder aux exposés de Deshauterayes, de Pallas et d'autres voyageurs, les orientalistes ne trouvaient naturellement portés à chercher dans l'étude des caractères extérieurs qui distinguent ces statues la solution des questions relatives à la race et à la patrie de celui dont elles représentent l'image. Mais nous pouvons déjà dire qu'ils eurent tort de nen tenir uniquement à cet ordre de considérations, et que c'était trop se hâter que d'en conclure si vite que le fondateur du Bouddhisme appartenait à la race nègre[1].

Les premières objections qu'on fit contre cette hypothèse furent empruntées à l'ordre de considérations mêmes sur lesquelles elle s'était appuyée. C'était à l'aide d'un caractère physique constaté sur les statues du Bouddha qu'on avait cru pouvoir établir son origine africaine : on fit également per l'énumération des signes caractéristiques d'un Bouddha qu'on répondit qu'il devait être Indien. On verra plus bas jusqu'à quel point il est possible de porter ici la précision, si l'on veut arriver à des conclusions qui puissent être acceptées par l'ethnographie. En ce moment il me suffit de rappeler comment on fut conduit à faire de l'étude des caractères physiques d'un Bouddha une question de premier ordre au début des recherches dont le Bouddhisme était devenu l'objet dès le commencement de notre siècle.

Ce fut M. A. Rémusat qui montra avec le plus de force sur la nécessité de cette étude, et qui contribua le plus efficacement à ruiner l'hypothèse africaine dans son Mémoire sur les signes caractéristiques d'un Bouddha[2]. Il avait trouvé ces signes dans le *Vocabulaire pour-le-glotte* bouddhique, recueil de catégories ou de termes philosophiques et religieux, dont la base est un catalogue par ordre de matières conçu d'après le plan des lexiques indiens[3]. Il traduisit les deux sections de cet ouvrage, qui énumèrent les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme et les quatre-vingts signes secondaires, puis analysant d'une manière habile un grand nombre des articles de cette double énumération, il s'efforça de montrer qu'aucun d'eux ne pouvait s'appliquer au type africain. Plus récemment la question vient d'être reprise, mais d'une manière plus générale, par un des ethnographes les plus accrédités, le Dr J. C. Prichard, qui dans une dissertation approfondie sur les diverses races de l'Inde a définitivement démontré qu'aucune d'elles n'avait une origine africaine[4]. Ses conclusions méritent en ce point d'autant plus d'attention, qu'au commencement de ses recherches il inclinait vers ce sentiment, que les aborigènes de l'Inde étaient une race de nègres ou un peuple caractérisé par une chevelure faineuse et par les traits que l'on rapporte généralement au type africain. Après un examen consciencieux des arguments qu'on pourrait faire valoir en faveur de cette hypothèse, il se décide formellement pour la négative. Selon lui, non-seulement la race indo-arienne pure ne peut en aucune façon être ramenée au type du nègre, mais ces tribus presque barbares elles-mêmes qui disperées dans les districts montagneux de l'Hindoustan, passent à bon droit pour les restes de la population primitive, ne peuvent davantage être ramenées à ce type.

[1] W. Jones, *The third Discourse on the Hindus, dans Asiat. Res.* t. I, p. 418, éd. Lond. in-8°.

[2] A. Rémusat, *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 160 et suiv. 188 et suiv.

[3] *Ibid.* t. I, p. 164; *Vocab. portugi.* mot. III et IV.

[4] J. C. Prichard, *Research. into the physic. Hist. of Mankind*, t. IV, chap. X, sect. VII, § 5, p. 508 et suiv. 3e édit. 1844.

parce qu'elles ne possèdent aucun des traits qui caractérisent le nègre africain. Appliquée à la question spéciale qui doit seule nous occuper ici, celle des caractères physiques du Buddha, la solution générale donnée par J. C. Prichard nous autorise à dire que quelle que soit la race à laquelle ait appartenu Çâkyamouni, qu'il soit sorti d'une tribu aryo-indienne pure ou d'une famille d'aborigènes, il ne doit pas plus dans un cas que dans l'autre être considéré comme un Africain.

Il ne m'appartient pas d'insister davantage sur le côté physique de la question, et je dois me hâter de reprendre le sujet spécial de cette note, qui est de montrer ce que nous apprennent les textes bouddhiques sur ces deux énumérations des caractères extérieurs d'un Buddha, dont l'ensemble monte à cent douze. J'ai dit tout à l'heure que cent au *Vocabulaire pentaglotte* des Chinois que M. Rémusat les avait empruntés, leur authenticité n'était donc d'abord d'autre garantie que celle de ce recueil même. J'aventure volontiers avec I. J. Schmidt que M. Rémusat exagéra quelquefois à ses propres yeux l'importance de ce recueil, et qu'il céda même involontairement sans doute à la tentation de faire croire qu'on y trouvait plus qu'il ne donne en réalité. Mais il faut être juste envers et tenir compte des temps et des faibles secours qui étaient alors entre les mains des érudits. Quelle ne devait pas être la satisfaction de M. Rémusat, lorsque convenu comme il l'était de l'origine purement indienne du Bouddhisme, il découvrait une liste considérable de termes sanscrits relatifs à cette doctrine, et restituait sous eux idées qu'il ne pouvait apercevoir qu'à travers une interprétation étrangère, leur forme et leur expression originales! Personne alors ne pouvait pressentir les belles découvertes de M. Hodgson, nul ne devinait bien de prévoir que le plus grande partie des écritures bouddhiques originales dût être un jour retrouvée au sanscrit et au pâli. L'obscurité où restaient encore ensevelis ces monuments littéraires faisait en réalité la plus grande partie de la valeur du *Vocabulaire pentaglotte*. Aujourd'hui qu'ils sont plus accessibles, cette valeur est il faut le reconnaître singulièrement diminuée. Le *Vocabulaire pentaglotte* n'est plus qu'une compilation moderne, exécutée dans la seconde moitié du dernier siècle, d'après des matériaux plus anciens, et son autorité repose uniquement sur la plus ou moins grande conformité qu'il offre avec ces matériaux dont la source, on ne qui regarde l'Inde, doit être aberchée plutôt dans les livres sanscrits du Népâl, que dans les livres pâlis de Ceylan. Ajoutons que le copiste auquel est dû la partie sanscrite de ce vocabulaire ignorait complétement non seulement le sanscrit, mais même les règles les plus vulgaires de l'orthographe indienne, que même il n'est pas certain qu'il ait eu lue parfaitement les listes originales qu'il était chargé de transcrire, ou bien que s'il les a exactement lues, c'est jusqu'à ces listes elles-mêmes qu'il faut faire remonter le reproche de négligence et d'inexactitude.

La valeur du *Vocabulaire pentaglotte* est encore diminuée davantage par la connaissance que nous avons aujourd'hui du grand Dictionnaire sanscrit-tibétain bouddhique dont mon savant confrère M. Stanislas Julien a obtenu la communication de l'Académie de Saint-Pétersbourg, et dont M. Foucaux a exécuté une belle et exacte copie pour la Bibliothèque nationale. Ce recueil surpasse beaucoup en étendue le *Vocabulaire pentaglotte*, et quoiqu'il

[1] *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 154.

ne sont pas exempts d'erreurs, et d'erreurs quelquefois assez graves, la variété et l'abondance des matériaux qu'il renferme en rachètent en partie les imperfections.

Après ces observations, le lecteur sera moins surpris de me voir critiquer si fréquemment les phrases sanscrites du *Vocabulaire pentaglotte*, quoique je continue de reconnaître que c'est ce recueil qui donna le premier aux orientalistes le moyen d'étudier ce que les sectateurs du Buddha Çâkyamuni ont entendu exprimer anciennement par les signes caractéristiques d'un grand homme, et spécialement d'un monarque souverain et d'un Buddha. Longtemps après la publication qu'A. Rémusat avait faite de ces signes, d'après cette compilation trop souvent fautive, M. Hodgson en donna de nouveau la liste en caractères dêvanâgaris; il l'avait empruntée à un ouvrage découvert par lui au Népâl et intitulé *Dharma saggraha*, sorte de catalogue raisonné de la terminologie religieuse et philosophique des Buddhistes népâlais. Cette liste fut insérée par M. Hodgson dans deux recueils anglais, le Journal de la Société asiatique de Londres[1], et plus tard dans le Journal de la Société asiatique du Bengale[2]. C'est à ces deux recueils que j'emprunterai les termes dont je vais m'occuper tout à l'heure.

Les trente-deux caractères de beauté sont encore énumérés par le *Lalita vistara*, ouvrage dont nous possédons à Paris plusieurs exemplaires manuscrits, sans compter la version tibétaine, dont M. Foucaux a publié récemment une traduction française. Cette circonstance est intéressante pour la question qui nous occupe. Elle nous prouve que la liste en question est admise par les livres canoniques eux-mêmes, qu'elle en partage l'autorité, qu'elle est conséquemment plus qu'une de ces énumérations populaires qu'on rencontre dans quelques parties de la littérature brâhmanique, sans en pouvoir retrouver l'origine ni en vérifier rigoureusement l'authenticité. On verra par les observations qui vont suivre le genre de secours que m'a fourni l'étude de l'énumération que j'ai empruntée au chapitre VII du *Lalita vistara*[3].

Ce n'est pas tout encore; à ces documents que nous devons aux Buddhistes népâlais et tibétains, il nous est possible d'en joindre d'autres nombreux et de non moins authentiques puisés aux sources singhalaises. Ce fait est déjà par lui-même très-digne d'attention; il nous apprend qu'il n'existe parmi les Buddhistes de toutes les écoles, parmi ceux du Nord comme parmi ceux du Sud, qu'une seule et même manière d'envisager les caractères physiques du fondateur et du chef de la doctrine. S'il se présente quelques différences dans les descriptions des Buddhistes de Ceylan, comparées avec celles des Buddhistes du Népâl, il nous faudra sans doute en tenir compte et les apprécier, s'il se peut, à leur véritable valeur. Mais si ces deux ordres de descriptions s'accordent complétement, non seulement dans leurs traits vraiment caractéristiques, il en devra résulter que le type physique du Buddha n'a pas été tracé arbitrairement, au Nord sur le modèle de la nature tibétaine, au Sud sur celui de la nature singhalaise, mais que les Buddhistes tibétains, comme les Singhalais, ont conservé le souvenir et la description d'un type unique, observé et repro-

---

[1] *Journ. of the roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. II, p. 316 et suiv.

[2] *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. V, p. 91.

[3] *Lalita vistara*, f. 61 a de mon manuscrit A, f. 58 a du manuscrit de la Soc. asiat. et *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 107.

duit par l'art et le langage, antérieurement aux événements qui ont partagé le Buddhisme en deux écoles, celle du Nord et celle du Sud.

Les descriptions des caractères physiques du Buddha sont fréquentes dans les livres de Ceylan, et elles nous sont données par des traités d'une authenticité au moins égale et d'une antiquité probablement supérieure à celles du *Lalita vistara*. Premièrement, un *Sutta* du recueil intitulé *Dîgha nikâya*, le *Lakkhaṇa sutta*, est consacré tout entier à l'énumération des trente-deux signes de beauté, et à l'indication des vertus qui en assurent la possession à l'homme ami de la morale et du devoir[1]. Cette énumération se retrouve, quoique avec moins de développement, vers la fin du *Mahâpadhâna sutta* de la même collection[2]. Enfin elle paraît au commencement du *Dharma pradîpikâ*, ouvrage composé en singhalais vulgaire, mais entremêlé de textes empruntés à des ouvrages religieux écrits en pâli[3]. Voilà les six sources, dont trois sont sanscrites et trois pâlies, mais qui toutes six sont indiennes, auxquelles j'emprunterai les éléments des analyses qui vont suivre. Je dis six sources d'après les livres où paraissent les listes des caractères; mais je puis, en réalité, comparer entre elles sept de ces listes, parce que le *Lakkhaṇa sutta* nous en offre à lui seul deux qui diffèrent et par l'ordre, et par le développement. La première de ces deux listes énumère les trente-deux caractères d'un Buddha, à la suite les uns des autres et d'ordinaire sans aucun développement. La seconde liste, au contraire, en nous indiquant à la pratique de quelles vertus est due la possession de ces caractères, les développe quelquefois par une sorte de glose, les groupe souvent deux par deux ou trois par trois, et les dispose dans un ordre un peu différent de celui de la première liste. Ces différences n'ont pas toujours une grande importance; je les noterai cependant chaque fois qu'elles se présenteront, parce qu'il pourra être de quelque intérêt plus tard de constater lequel de ces divers ordres ont suivi les Buddhistes étrangers à l'Inde, comme les Chinois, les Tibétains et les Mongols. Je n'omettrai pas davantage les différences que présente la classification des listes du Sud, comparée à celle des listes du Nord, prises les unes et les autres dans leur ensemble. Ces remarques me fourniront enfin les éléments d'un tableau comparatif et d'un résumé qui mettra le lecteur à même d'apprécier la valeur relative de ces diverses classifications.

Je commencerai par la liste du *Lalita vistara*, non parce que je la crois en elle-même ou plus ancienne ou plus régulière que la classification des livres de Ceylan, mais parce qu'elle est empruntée à un livre qui jouit d'une autorité considérable parmi les Buddhistes du Nord; qu'elle est écrite en sanscrit, circonstance qui nous garantit une plus grande exactitude pour ce qui regarde la composition et l'orthographe des termes, enfin parce que vérifiable sur trois manuscrits et comparable à une traduction tibétaine, elle est beaucoup plus correcte que la liste du *Vocabulaire pentaglotte* et même que celle du *Dharma saṅgraha* qu'a extraite M. Hodgson. Un numéro placé à gauche de chaque terme marquera l'ordre de ce terme dans cette liste; pour les six autres listes, j'emploierai les abréviations suivantes: les numéros 1, 2, 3, 4, etc. précédés d'un V de cette manière: V1, V2, V3, etc.

---

[1] *Lakkhaṇa sutta*, dans *Dîgh. nik.* f. 166 *b*. — [2] *Mahâpadhâna sutt.* f. 70 *a*. — [3] *Dharma pradîpikâ*, f. 2 *a*.

indiqueront le *Vocabulaire pentaglotte*; d'un H., de cette manière, H1, H2, H3, etc. la liste de M. Hodgson; d'un Lc, de cette manière, Lc1, Lc2, Lc3, etc. la liste commentée du *Lakkhaṇa sutta* pâli; d'un L., de cette manière, L1, L2, L3, etc. la liste non commentée du même ouvrage; d'un M., de cette manière, M1, M2, M3, etc. la liste du *Mahâpadhâna sutta*; d'un D., de cette manière, D1, D2, D3, etc. la liste du *Dharma pradîpikâ* singhalais.

1. *Uchṇîchaçîrchaḥ*, V1, H23; *uchṇîchaçîrchatâ*, Lc32, L32, M31, D32; *uṇhîsasîsô*. Malgré l'apparente clarté des termes dont se compose ce premier caractère, il n'est pas facile de déterminer ce qu'il y faut voir en réalité. Selon Wilson, *uchṇîcha* signifie 1° « un turban, » puis 2° « les cheveux frisés avec lesquels un Buddha vient au monde et qui indiquent sa « sainteté future[1]. » Nous aurions donc dès l'abord le choix entre ces deux interprétations, « il a un turban sur la tête, » ou « Il a sur la tête une chevelure frisée. » Mais il n'y a aucun doute que la première interprétation ne doive être abandonnée, parce qu'à ma connaissance il n'existe aucune statue ni représentation graphique de Çâkyamuni Buddha qui nous le montre portant une coiffure quelconque; on le voit au contraire la tête abondamment pourvue de cheveux qui sont disposés d'une manière caractéristique, ainsi que je le dirai plus bas. On devrait donc s'en tenir au sens indiqué par Wilson et dire : « Sa « tête est couverte d'une chevelure frisée; » mais les Tibétains nous en suggèrent un autre qui est préféré par les Buddhistes, en même temps qu'il semble confirmé par les statues et les images du Buddha. Ce sens est exprimé ainsi par M. Foucaux, d'après le *Lalita vistara* tibétain : « Il a une excroissance qui couronne sa tête[2]. » Enfin M. A. Rémusat donne une traduction de ce caractère, qui conforme en partie à celle des Tibétains, y ajoute un détail relatif à la disposition de la chevelure : « Il a les cheveux rassemblés en nœud sur « un tubercule charnu placé au sommet de la tête[3]. »

Du rapprochement de ces diverses interprétations il résulte, ou bien que le terme d'*uchṇîcha* désigne des cheveux frisés, c'est le sens déduit du Dictionnaire de Wilson; ou bien que gardant en partie sa signification première de « coiffure en forme de turban, » il désigne une manière de tourner en rond et de ramasser les cheveux sur le sommet de la tête, c'est une portion du sens donné par A. Rémusat; ou bien encore que prenant une signification nouvelle, il désigne une protubérance du crâne, c'est le sens des Tibétains et en partie celui de Rémusat. Que la traduction de *cheveux frisés* ne puisse convenir ici, c'est ce qui résultera clairement de l'examen d'un autre caractère, où sont décrits les cheveux disposés en boucles régulières. Restent donc les deux autres interprétations entre lesquelles nous avons à choisir, savoir, celle de « tubercule charnu placé au sommet de la « tête, » et celle de « chevelure rassemblée en nœud sur le sommet du crâne. » Dans l'état où nous sont parvenues les statues et les représentations du Buddha, il n'est pas toujours facile d'invoquer leur témoignage avec quelque confiance en faveur de l'une plutôt que de l'autre interprétation. Le tubercule qui se montre en réalité sur le sommet de la tête des Buddhas est-il l'effet du rassemblement de la chevelure ou d'une protubérance du

---

[1] Wilson, *Sanscrit Diction.* v. *Uchṇîcha*, 2e édit. — [2] *Rgya tch'er rol pa*, t. I, p. 92; t. II, p. 107. — [3] A. Rémusat, *Mél. asiat.* t. I, p. 168.

crâne? c'est là un point que je ne me chargerais pas de décider aujourd'hui, quoique la vraisemblance soit en faveur de la seconde supposition. Faut-il au contraire, avec M. Rémusat, réunir en un seul ces deux caractères, et admettre que *uchṇîcha* désigne à la fois et la chevelure ramassée en nœud, et la protubérance qui couronne le crâne? j'avoue que cela me paraît bien difficile, et que rien à mes yeux n'autorise cette extension de sens attribuée au terme indien primitif.

Sur les statues barmanes et singhalaises, telles que nous les représentent les voyageurs anglais, les cheveux frisés en boucles parfaitement régulières paraissent trop courts pour autoriser la supposition qu'on aurait pu les rassembler en nœud sur le sommet de la tête. Or comme ces statues sont couronnées par une éminence très-reconnaissable, cette éminence doit donc appartenir au crâne même. Sur les représentations coloriées des Buddhas népâlais, dont M. Hodgson a eu la bonté de m'envoyer quelques spécimens exécutés avec un grand soin dans les détails, le caractère qui nous occupe paraît exagéré et en quelque façon doublé. La chevelure d'un noir bleu couvre exactement la tête, et descend symétriquement des deux côtés jusqu'aux oreilles. La tête est couronnée d'abord d'une espèce de calotte assez haute qui en occupe la partie supérieure; cette calotte, noire comme le reste de la chevelure, est, selon toute apparence, l'effet exagéré d'un renflement du crâne; je ne crois pas qu'on y puisse voir un produit de la chevelure qui serait réunie et tournée en rond. Enfin au sommet et dans la partie centrale de cette calotte paraît un demi-cercle destiné à soutenir ou plutôt à accompagner une boule qui se termine par en haut en une forme un peu ovale, et qui doit figurer une flamme. Le demi-cercle et la boule sont l'un et l'autre de couleur d'or. Cette flamme, qui semble être la représentation de l'intelligence plus qu'humaine attribuée à un Buddha, paraît également sur un bon nombre de statues singhalaises où elle a la figure d'une sorte de lyre ou de trident à divisions très-rapprochées l'une de l'autre. Elle prend quelquefois même des proportions assez considérables, et Joinville nous apprend que sur les grandes statues de dix-huit coudées qu'on rencontre assez souvent dans les Vihâras singhalais, elle n'a pas moins de trois pieds deux ou trois pouces anglais[1].

Il est facile de reconnaître ici un type façonné et exagéré d'après des idées conventionnelles; on peut même déterminer en partie du moins ce que ce type essentiellement arbitraire a dû ajouter à la nature; la flamme est certainement une de ces additions. Je suis même convaincu que cette dernière est assez moderne, car je ne la remarque pas sur la tête des statues ou représentations de Çâkyamuni qu'on a découvertes de nos jours dans les cavernes de l'ouest de l'Inde. Il faut en effet tenir compte de la distance considérable qui nous sépare de l'époque où l'on a pour la première fois tracé l'image du Buddha, et ce serait sans doute trop accorder au sentiment de respect avec lequel les Buddhistes ont dû conserver la tradition de cette première image, que de croire que nous l'avons actuellement sous les yeux. Il suffit de l'examen le plus rapide pour se convaincre que la plupart des traits propres à caractériser un personnage réel se sont effacés sous les efforts

---

[1] Joinville, *On the Relig. and Manners of the people of Ceylon*, dans *Asiat. Res.* t. VII, p. 425, éd. Calcutta.

qu'a faits l'artiste pour exprimer par la simplicité, et je dirais presque la nudité des lignes, le plus haut degré de quiétude où un homme puisse être absorbé. Le témoignage des représentations figurées est donc ici inférieur à celui des descriptions écrites, et il ne peut être adopté sûrement qu'en tant qu'il s'accorde avec ces descriptions mêmes. Or ce qu'il y a de commun entre la description écrite et la représentation figurée, c'est l'indication d'un renflement de la partie supérieure de la tête; ce qu'il y a de dissemblable, c'est que ce renflement appartient au crâne, selon l'interprétation tibétaine appuyée par le témoignage des représentations figurées, tandis que la valeur de l'expression originale sanscrite ne nous autorise à y voir qu'une disposition particulière de la coiffure. Ce dernier témoignage est à mon avis de beaucoup inférieur à celui que nous apportent l'interprétation tibétaine réunie à l'apparence que nous offrent les représentations figurées. Il ne peut donc exister qu'un seul moyen de concilier avec ces témoignages si parlants la signification classique du mot *uchṇîcha*, c'est d'admettre que ce mot a reçu chez les Buddhistes une acception particulière, et que signifiant dans le principe une coiffure de tête, et selon toute apparence une coiffure destinée à garantir la tête contre les effets redoutables du soleil de l'Inde, il a fini par désigner, chez les Buddhistes, cette protubérance du crâne que leurs statues de Buddha représentent avec une exagération marquée. Du reste quelle que puisse être l'origine de la signification spéciale donnée ainsi à *uchṇîcha*, il est à peu près certain qu'elle appartient en propre au Buddhisme et qu'elle est déjà ancienne. Je propose donc de traduire le premier des signes caractéristiques d'un grand homme comme le font les Tibétains, et comme le veulent les monuments figurés : « Sa tête est couronnée « par une protubérance [du crâne]. »

2. *Bhinnâñdjana mayûrakalâpâbhinîla valita pradakchiṇâvarta kêçaḥ.* Va *pradakchiṇâvartakêçaḥ.* Ce second caractère, tel qu'il est défini par le *Lalita vistara*, doit s'exprimer ainsi : « Ses cheveux qui tournent vers la droite sont bouclés, d'un noir foncé, et brillent « comme la queue du paon ou le collyre aux reflets variés. » Les Tibétains traduisent avec un peu plus de liberté, mais à peu près dans le même sens : « Sa chevelure brillante « de reflets azurés comme le cou des paons, tressée et nattée, est rassemblée à droite. » M. Foucaux a justement fait remarquer que les Tibétains avaient substitué le cou à la queue du paon que donne le texte[1]. J'ajouterai, quelque mince que paraisse au premier coup d'œil cette remarque, qu'en préférant le mot *chevelure* à celui de *cheveux*, on modifie ce caractère d'une manière essentielle. Si, en effet, il faut voir ici la masse de la chevelure tressée et nattée, qui serait rassemblée à droite, nous devrons nous représenter le Buddha portant sur la partie droite de la tête quelque marque de la présence de cette chevelure ainsi ramassée, et cela ne se reconnaît sur aucune de ses images. Je montrerai plus bas, en traitant du 79e des caractères secondaires lequel est relatif aux cheveux bouclés, qu'il n'est pas permis de trouver ici des cheveux nattés, comme semblent le vouloir les Tibétains. Ensuite il est également impossible que *pradakchiṇâvarta* signifie « rassemblé à droite : » cette épithète signifie seulement « tourné vers la droite. »

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 107.

La définition du *Lalita* répond parfaitement à l'apparence des images et statues jusqu'ici connues des Buddhas; elle décrit les boucles de cheveux que ces images portent sur la tête, et elle les décrit fidèlement; car le mot *vellita*, que deux de nos manuscrits lisent à tort *valita*, doit signifier « qui est en manière de liane, qui tourne comme une liane; » et il est également facile de voir sur les statues mêmes, que ces petites boucles si régulières partent de la gauche pour se diriger vers la droite. La version tibétaine est du reste complétement d'accord avec le texte sanscrit en ce qui touche la couleur des cheveux; ils sont d'un noir foncé, et offrent des reflets comme la queue ou le col du paon, ou comme le collyre noir composé d'antimoine dont les Indiens se servent pour teindre leurs sourcils et leurs paupières. Le sens que j'attribue ici à *bhinna* en composition avec *añdjana* ne sera probablement pas accepté par tous les indianistes; car on sait que M. Gildemeister a essayé d'établir par une discussion étendue, que *bhinna añdjana* désignait « du collyre séparé qui « s'en va par parties, » comme les nuages noirs que la violence du vent sépare et déchiquète en masses irrégulières[1]. Je ne crois cependant pas m'éloigner davantage du sens primitif de *bhinna*, en le traduisant par « du collyre à la couleur changeante, » car Westergaard, qui est généralement une autorité très-sûre pour le sens propre des racines indiennes, le rend par *diversus, dispar, varius*[2]. La mention de la queue ou du col du paon, à laquelle se rapporte aussi l'épithète de *bhinna*, montre évidemment qu'il s'agit ici de reflets; les interprètes tibétains le disent en termes positifs. Il y a donc toutes sortes de raisons pour croire que *bhinnâñdjana* signifie « du collyre changeant, » c'est-à-dire du collyre noir sur la surface duquel la lumière fait apparaître des reflets changeants.

Les observations précédentes portent uniquement sur le n° 2 de la liste du *Lalita*; il est temps de signaler les ressemblances et les différences des autres listes. On remarquera que le *Vocabulaire pentaglotte* ne saisit dans ce caractère que la direction des cheveux, quand il dit que « le Buddha a les cheveux tournés vers la droite; » son énoncé est d'ailleurs une altération barbare d'un mot qui devrait se lire *pradakchiṇâvartakêça*. Il est assez singulier que la liste népâlaise, ainsi que les quatre listes de Ceylan, omettent ce caractère; il est probable qu'ils l'ont cru identique avec le signe défini au n° 22 du *Lalita vistara*. Cela est en effet assez naturel, et nous verrons, en résumant plus bas ces remarques, ce qui doit résulter de cette identification pour le nombre total des caractères composant ces diverses listes.

Nous sommes actuellement en mesure d'apprécier la justesse des inductions que quelques savants, au commencement de ce siècle, tiraient de l'apparence des cheveux tracés sur les statues des Buddhas. Ces statues, pas plus que les autorités écrites qui les décrivent, ne nous parlent de cheveux crépus, mais bien de cheveux bouclés, deux choses qui sont assez dissemblables pour ne pas être confondues. J'ignore si les savants qui ont vu dans la chevelure d'un Buddha une véritable chevelure d'Africain, avaient sur les caractères distinctifs des races humaines des connaissances plus approfondies que celles qu'un lecteur intelligent peut puiser dans l'étude des livres spéciaux; à en croire A. Rémusat, les

---

[1] J. Gildemeister, *Die falsche Sanscrit Philologie*, p. 8 et suiv. — [2] *Radices ling. sanscrit.* p. 270.

faits sur lesquels s'appuyait W. Jones n'auraient pas tous été admis par les physiologistes[1]. Quant à mon dessein, il n'est pas de m'aventurer à leur suite sur ce terrain difficile, et je crois bien jusqu'à présent à l'opinion de Fritzhard que j'ai rappelée au commencement de ces recherches. C'est au lecteur compétent de décider s'il lui semble que la frisure des cheveux d'un Buddha soit la représentation idéalisée d'une chevelure naturelle ou seulement l'exagération d'une de ces chevelures bouclées comme celle que les poètes aiment à célébrer dans l'Indien Krichna, ou comme celle qu'a fait donner au guerrier Arjouna le nom de *Gudâkêça*, « celui dont les cheveux sont ramassés en boule[2] ».

Je n'examinerai pas davantage la question de savoir si lorsque des cheveux plats dans l'origine ont été arrachés, ils ne peuvent repousser qu'en frisant de petites boucles semblables à celles que nous voyons sur la tête des Buddhas. Cette application qui a été présentée à un voyageur embarrassé de l'apparence africaine de la chevelure de Çâkyamuni[3] ou que paraît parfaitement à sa place, car aucun texte ne nous apprend que ce sage se soit jamais épilé la tête, comme on dit que le font les Djaïnas. Les meilleures autorités en contrarient, nous montrent qu'avant de quitter le palais de son père pour entrer dans la vie religieuse, il se coupa la chevelure avec son glaive, et elles désignent cette chevelure par le nom indien de *kêçâpâça*, qui signifie à proprement parler la mèche de cheveux qu'on laisse sur le vertex, au moment où se célèbre la cérémonie de la tonsure légale[4]. Comment concilier cela avec l'état de Çâkya, cette mèche de cheveux avec l'état de Religieux mendiant? C'est de cet événement que date la règle de discipline qui ordonne aux néophytes de couper leurs cheveux et leur barbe, quand ils veulent devenir Religieux. Nulle part, je la répète, il n'est dit ou que Çâkyamouni ne soit jamais arraché les cheveux, ou qu'aucun de ses disciples ne soit astreint à cette pratique. Il est vrai que la règle de la discipline, en faisant au Religieux une injonction de la nécessité de se raser la tête, donne lieu à une difficulté nouvelle, celle de savoir comment il se fait que Çâkyamouni ne soit pas représenté le crâne parfaitement nu, comme le sont ses principaux disciples, au moins dans les peintures népalaises. Je suis porté à croire que dans le principe les règles relatives à la chevelure ordonnaient seulement aux Religieux de ne pas la laisser pousser à la manière des laïques, et que l'usage de temps en temps de la tête rasée ne se sera introduit que peu à peu. Peut-être même n'a-t-on voulu, en le généralisant, effacer un des traits les plus apparents par lesquels pouvaient se distinguer entre eux les Religieux sortis de toutes les castes, des plus infimes comme des plus élevées, les uns ayant des cheveux rudes et mêlés, les autres portant la chevelure fine et lisse des Brâhmanes. Ce qu'il y a de certain, c'est que Çâkyamouni dit, pendant la durée de sa longue prédication, conserver des cheveux, puisque diverses légendes parlent de ceux qu'il distribua en présent à quelques dévots. Et il ne paraît pas que les Buddhistes de Ceylan soient embarrassés de la circonstance des cheveux bouclés qui paraissent sur les statues et les images peintes du Buddha, sur quand

[1] *Mêl.* asiat. t. I, p. 111.

[2] Voy. ci-dessus, le 79e des caractères secondaires. Sur la signification de *Gudâkêça*, voy. Lassen dans le *Bhagavadgîtâ*, p. 185, 1re édit.

[3] C. Mackenzie dans *Asiat. Res.* t. IX, p. 263, éd. Calc. comp. avec *Asiat. Res.* t. VI, p. 352, éd. Lond. in-4.

[4] *Lalita vistara*, f. 120 de mon ms. coté A.

en 1797, le colonel C. Mackenzie leur demanda si l'on n'avait pas eu dessein de représenter ainsi la chevelure d'un Africain, ils rejetèrent avec horreur cette supposition, et rappelant la légende qui fait de Çâkya le fils d'un roi indien, ils ajoutèrent que le jeune prince, au moment où il quittait le monde, abattit sa chevelure d'un coup de son glaive, et que c'est le reste de cette chevelure ainsi écourtée que l'artiste a eu l'intention de figurer sur les images qui le représentent[1].

3. *Samavipulalalâṭaḥ*, « Il a le front large et uni. » Ce caractère ne se présente dans aucune des autres listes qui sont entre mes mains, mais il fait partie des quatre-vingt-quatre signes secondaires dont nous nous occuperons plus bas, à l'occasion du n° 70. Il est très-probable que ce signe aura été placé ici par une erreur des copistes du *Lalita vistara*; toutefois l'erreur doit être ancienne, puisqu'elle se trouve également dans la version tibétaine de cet ouvrage.

4. *Ûrṇâ bhruvôr madhyê djâtâ himaradjataprakâçâ*; Vi. *djargya kêça droya*; H 17 *ûrṇâlaṅkritamukhaḥ*, Lc a 5, L 31, M 30, D 31; *uṇṇâ bhamukantarê djâtâ hôti ôdâtâ mudutûlasannibhâ*. Ce caractère signifie littéralement : « Une laine est née entre ses sourcils, ayant « l'éclat de la neige ou de l'argent. » Les Tibétains le traduisent fort exactement par cette phrase : « Entre ses sourcils est né un cercle de poils de la couleur de la neige et de l'ar- « gent. » Il n'y a aucun doute sur la signification littérale ni sur la valeur religieuse de ce caractère chez les Buddhistes de toutes les écoles. Le Dictionnaire de Wilson nous apprend que le mot *ûrṇâ*, outre son sens de *laine*, a également celui de « cercle de poils « qui pousse entre les deux sourcils, et qui est le signe d'une grandeur future. » Tous les Buddhistes sont d'accord sur ce caractère; seulement il ne faut pas s'arrêter à la manière barbare dont le représente le *Vocabulaire pentaglotte*. La liste népâlaise de M. Hodgson, qui exprime les trente-deux signes d'une manière abstraite, définit celui-ci en ces termes : « L'état d'avoir la face ornée par le cercle de poils nommé *ûrṇâ*, » c'est-à-dire *devant les yeux*. Les quatre listes de Ceylan l'expriment ainsi : « Dans l'intervalle qui sépare ses « sourcils est poussé un cercle de poils blancs, semblables à du coton doux. » Et une de ces listes, celle qui a le plus de développement, ajoute ce vers :

Sêtâ susukkâ mudutûlasannibhâ uṇṇâssa djâtâ bhamukantarê ahu.

« Entre ses deux sourcils naquit un cercle de poils blancs, très-purs, semblables à un « doux coton. » Ce cercle de poils joue, comme on sait, un rôle très-important dans les légendes et dans les *Sûtras* du Nord. C'est de sa partie centrale que s'échappent les rayons miraculeux qui vont éclairer les mondes à de prodigieuses distances; nous en avons un exemple au commencement du *Lotus de la bonne loi*[2].

Je crois même le reconnaître sur les statues des Buddhas, et notamment sur celles qui décorent le grand temple de Boro Budor à Java. Sur le front de ces statues, exactement au-dessus du nez, on aperçoit un signe qui figure un rond ou un cercle. Il n'est pas [illegible]

---

[1] *As. Res.* t. VI, p. 453, éd. Lond. in-4°. — [2] Ci-dessus, chap. I, f. 13 a, p. 13 de ce volume.

dans la pierre, mais il fait saillie à la base du front en formant une élévation circulaire sur sa surface; c'est ce qu'indique clairement l'examen du profil reproduit dans un des dessins de Raffles[1]. M. G. de Humboldt, qui s'est livré sur ce sujet à une discussion conduite avec sa sagacité et sa circonspection habituelles, ne pouvait méconnaître la signification élevée de ce caractère; en effet, quand il s'agit de représentations aussi peu ornées que le sont celles des Buddhas, le moindre signe peut avoir une valeur considérable[2]. Rapprochant de ce caractère signalé sur les statues javanaises la représentation d'un Tchâitya népâlais, à la base duquel sont les linéaments d'un visage humain[3], et où il croit retrouver la figure de ce célèbre cheveu du Çâkya, qui joue un si grand rôle dans les légendes, M. de Humboldt pense que le cercle frontal des statues de Buddha pourrait bien n'être que l'image de ce cheveu lui-même. Dans la représentation de signes de ce genre où tout est à peu près conventionnel, l'apparence extérieure est d'une importance secondaire pour l'appréciation de l'objet réel qu'on a voulu figurer. On doit cependant convenir que le trait dessiné entre les yeux du Tchâitya n'est pas sans analogie avec la forme d'un cheveu s'enroulant à son extrémité supérieure. Mais que ce signe soit à cause de cela identique avec le rond ou le cercle qui distingue le front des statues de Java, c'est un point qui ne me paraît pas également démontré. Je remarque en outre que parmi les trente-deux signes de la grandeur humaine que nous étudions en ce moment, le cheveu si vanté n'est pas nommé une seule fois. Il n'en est pas de même du cercle de poils doux et blancs dont toutes les énumérations reconnaissent également l'existence. Cette circonstance me décide à le voir sur les statues javanaises; cependant je me garderai bien d'être tout à fait affirmatif en ce point, et parce que je ne connais ces statues que par des dessins considérablement réduits, et parce que j'hésite toujours à m'éloigner du sentiment de M. de Humboldt, quand il s'agit d'un sujet sur lequel il a porté la lumière de son esprit pénétrant.

5. *Gôpakchmanêtraḥ*; V6 *gôpakchma*; Lc22, L30, M29, D30 *gôpakhumô*. Ce caractère signifie: « Il a les cils comme ceux de la génisse. » C'est exactement de cette manière que l'entendent les Tibétains. Le *Vocabulaire pentaglotte* l'écrit d'une façon très-fautive, et qui ne pourrait signifier que ceci: « Il est du parti de la génisse. » M. A. Rémusat le traduisait par: « les paupières comme le roi des éléphants; » j'ignore sur quelle autorité[4]. Les quatre listes pâlies de Ceylan sont ici, comme dans le plus grand nombre de cas, d'accord pour l'orthographe comme pour la place de ce caractère; *gôpakhumô* est exactement le pâli du sanscrit *gôpakchma*.

6. *Abhinîlanêtraḥ*; V5 *abhinîlanêtra*; H32 *abhinîlanêtratâ*; Lc21, L29, M28, D29 *abhinîlanêttô*. Ce caractère signifie: « Il a l'œil d'un noir foncé. » Les Tibétains l'exagèrent un peu en traduisant: « Il a l'œil grand, blanc et noir. » A. Rémusat le reproduisait avec plus

---

[1] *History of Java*, t. II, p. 56 et suiv. et Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 128.

[2] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 128 et 129.

[3] Hodgson, dans *Transact. of the Roy. asiat. Soc. of Great Britain*, t. II, pl. III.

[4] *Mél. asiat.* t. I, p. 169.

d'exactitude en disant, « Les yeux de la couleur d'un métal bleu noirâtre[1]. » Les listes du Sud sont ici parfaitement d'accord entre elles et avec celles du Nord.

7. *Samatchatvâriṃçaddantaḥ*, V7 *tchatvâriṃçaddantaḥ*, H31 *samatchatvârîṃçaddantatâ*, Lc26, L23 *tchattâriçadantâ*, M22, D23 *tchattâlîsadanto*. Ce caractère signifie : « Il a quarante dents égales, » c'est ce que comprennent également les interprètes tibétains. La comparaison de l'énoncé du *Lalita vistara* et de la liste népâlaise avec celui du *Vocabulaire pentaglotte* et des listes de Ceylan permet de supposer que le *Lalita vistara* réunit avec raison en un article deux caractères très-voisins, le nombre des dents et leur égalité, caractères dont les listes du Sud font deux articles à part. C'est ce que je montrerai plus bas dans mon résumé.

8. *Aviraladantaḥ*, V9 *aviraladantaḥ*, H30 *aviraladantatâ*, Lc27, L25, M24, D25 *avivaradantâ*. Ce caractère signifie : « Il a les dents serrées, » littéralement, « sans interstices. » Les Tibétains disent, « Il a les dents solides. » Cette traduction est exacte sans doute, puisque *avirala* signifie *épais, gros, solide*; cependant ce sens n'est que secondaire, car *avirala* veut dire proprement « sans interstices. » Les listes du Sud écrivent *avivaradanto*, ce qui signifie uniquement « qui a les dents sans interstices; » c'est, on le voit, dans ce dernier sens qu'il faut entendre *avirala* du *Lalita vistara*. Le *Vocabulaire pentaglotte* est ici correct.

9. *Çukladantaḥ*, V10 *suçukladantaḥ*, Lc32, L26, M25, D26 *susukkadâṭhô*. Ce caractère signifie : « Il a les dents parfaitement blanches. » Les interprètes tibétains l'entendent exactement de même. Toutes les listes sont ici unanimes, sauf celle des Népâlais, où ne paraît pas ce caractère; mais il est fort probable que le n° 27 de la liste népâlaise *çuklahanutâ*, « la qualité d'avoir la mâchoire ou la joue blanche, » n'est qu'une mauvaise transcription de *çukladantatâ*. On sait que, dans les anciennes formes du dêvanâgarî, le द *da* peut quelquefois être confondu avec le ह *ha*, et surtout le न्त *nta* avec le नु *nu*. *Hanutâ* peut donc se ramener à *dantatâ*. De plus ce caractère tiré des joues ou de la mâchoire ne se retrouve dans aucune autre de nos listes. Les textes pâlis, en employant le mot *dâṭha* au lieu de *danta*, entendent par là désigner les molaires et les canines; nous reviendrons sur cette distinction en parlant des caractères secondaires.

10. *Brahmasvaraḥ*, V14 *Brahmasvaraḥ*, Lc29, L28, M27, D28 *Brahmassarô*. Ce caractère signifie : « Il a le son de voix de Brahmâ, » exactement comme l'ont entendu les Tibétains. Il manque dans la liste népâlaise, mais je soupçonne ici encore quelque faute venant du copiste népâlais; car je trouve dans cette liste, sous le n° 25, un attribut dont je ne rencontre le correspondant nulle part, et qui est écrit *prastamnaratâ*. La confusion de *bra* avec *pra*, de *hma* avec *sta* et de *sva* avec *na* aura transformé *Brahmasvaratâ* en *prastamnaratâ*, qui d'ailleurs ne donne aucun sens. Les listes de Ceylan augmentent ce caractère d'une addition justifiée par les textes; c'est celle de *karavîkabhâṇî*, « qui a la voix du

---

[1] *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 169.

« *Karavîka*. » Les Buddhistes du Nord connaissent également ce caractère, et je le trouve formellement exprimé dans deux autres passages du *Lalita vistara*, dont l'un est ainsi conçu : *Kalaviñkaghôchasvaraḥ*, « qui a le son de voix du *Kalaviñka*[1]. » Wilson donne à *kalaviñka* la signification de *moineau*; le pâli *kalavîka*, qui n'en diffère que par la suppression d'une nasale laquelle est compensée par l'allongement de la voyelle, a probablement le même sens. Je dois avertir cependant que l'énumération du *Dharma pradîpikâ* lit *Karavakbhâṇî*, « ayant la voix du corbeau, » au lieu de *karavîka*; c'est là une faute évidente. De plus le compilateur singhalais du recueil que je viens de citer explique ainsi ce second caractère, « il a la voix du Kôkila indien; » mais il lit *kuravîka*, qui en singhalais désigne le *cuculus melanoleucus*. Quand nous serons plus avancés dans la connaissance de ce dernier dialecte et surtout dans la synonymie des noms désignant les êtres naturels, nous aurons peut-être le moyen de décider si *karavîka* et *kuravîka* ne sont pas un seul et même mot désignant le même oiseau, et si cet oiseau n'est pas le *cuculus melanoleucus* des Indiens. Quoi qu'il en soit, le *Lalita vistara* indique dans un autre passage le caractère de ces deux sons de voix, celle de Brahmâ et celle du *Kalaviñka*, comme l'écrit le texte : la voix de Brahmâ est ainsi nommée, parce qu'elle domine toutes les voix, et celle de *Kalaviñka*, *kâyatchittôdvilya-karaṇatayâ*, « parce qu'elle remplit de satisfaction le corps et l'esprit[2]. » Nous retrouvons ici, pour le dire en passant, le mot *udvilya*, dont j'ai déjà essayé de déterminer les significations diverses[3]. Dans un autre passage du *Dharma pradîpikâ*, je remarque la citation d'un texte pâli sur la perfection de la voix d'un Buddha, texte que je dois rapporter ici, parce qu'il forme un véritable commentaire à l'article qui nous occupe : *Aṭṭhaggasamannâgatô kho panassa Bhagavatô mukhatô ghôsô nitchtcharati vissaṭṭhôtcha viññêyyôtcha mañdjutcha savanîyôtcha vindutcha avisârîtcha gambhîrôtcha ninnâdîtcha. Yathâ parisaṁ khôpana sô Bhagavâ sarêna viññâpêti na assa bahiddhâ parisâyaṁ ghôsô nitchtcharati. Brahmassarô khôpana sô Bhagavâ karavîkabhâṇî.* « De la bouche de Bhagavat sort une voix qui est douée de huit « caractères : elle inspire la confiance, elle est intelligible, elle est belle, elle est agréable, « elle est savante, elle ne se disperse pas, elle est profonde, elle est retentissante. Lorsque « Bhagavat instruit l'Assemblée avec sa voix, le son n'en sort pas hors de l'Assemblée, c'est « que Bhagavat a le son de voix de Brahmâ, qu'il a la voix du passereau. » Voici encore un autre passage où paraissent ces deux caractères réunis : *Karavîkamañdjunâ kaṇṇasukhêna paṇḍitadjanahadayânaṁ amatâbhisêkasadisêna Brahmassarêna bhâsatô Bhagavatô vatchanaṁ abhinandiṁsu anumôdiṁsutcha.* « Ils accueillirent avec satisfaction et assentiment le « discours de Bhagavat qui parlait avec sa voix de Brahmâ, douce comme celle du passe« reau, agréable à l'oreille, et qui était pour le cœur des hommes sages comme une pluie « d'ambroisie[4]. »

31. *Rasarasâgravân*. V. 31 : *rasarasâgratâ*. H. 31 : *rasarasâgratâ*. Lc. 30. L. 31. M. 30. D. 31 : *rasaggasaggî*. Ce caractère semble signifier, « Il a le sens du goût excellent, » littéralement,

---

[1] *Lalitavistara*, chap. XV, f. 117 b de mon man. A, et *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 211.

[2] *Lalita vistara*, chap. XXVII, f. 220 a de mon manuscrit A, et *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 402.

[3] Ci-dessus, chap. I, f. 4 b, p. 306.

[4] *Nidâna vagga*, f. 4 b init.

« il a la supériorité du goût des saveurs; » c'est du moins de cette manière que l'entendent les interprètes tibétains. L'orthographe barbare du *Vocabulaire pentaglotte* s'explique par la confusion qu'aura faite le copiste des deux lettres tibétaines པ *pa* et ས *sa*. Mais quelle confiance pourrait-on avoir en ce recueil, si l'on était uniquement réduit aux indications fautives dont il est rempli? A. Rémusat traduit ainsi ce caractère, « salive de haut goût, » ce qui donne un sens singulier et qui ne me paraît pas facile à comprendre. Les quatre listes de Ceylan, qui sont unanimes, peuvent s'accorder avec le sens tibétain, mais en substituant un autre terme; en effet, le mot *rasaggasaggî* doit être en sanscrit *rasagrasâgrî*, littéralement, « il a l'extrémité ou la supériorité de l'organe qui saisit les saveurs, » c'est-à-dire, « il a le sens du goût excellent. » Le compilateur singhalais du *Dharma pradîpikâ* représente cet article par *Rasa grâsa agra*. Mais une des listes du *Lakkhaṇa sutta* le fait suivre d'une glose qui n'est pas parfaitement claire pour moi, et où il semble que le terme final, *agga*, conserve son sens physique, au lieu de prendre le sens figuré que lui attribuent les Tibétains. Voici cette glose : *uddhaggassa rasaharaṇîyô gîvâya djâtâ hônti samabhivâhinyô*. Cela veut-il dire que les sécrétions qui saisissent et entraînent les saveurs naissent chez lui à l'extrémité supérieure de la langue, au fond de la gorge même? Cela est possible; mais alors l'énoncé du caractère *rasaggasaggî* est d'une concision un peu obscure, car il signifie seulement, si *aggî* garde sa valeur physique, « il a l'extrémité de « ce qui perçoit les saveurs, » ou encore, « il a une extrémité qui saisit les saveurs. » Quoi qu'il en soit de cette difficulté de détail, le résultat de cette glose pâlie ne nous éloigne pas sensiblement de celui de la version tibétaine; car un être assez heureusement doué pour percevoir les saveurs au delà du point où s'opère chez les autres hommes l'action du goût, a vraisemblablement le sens du goût excellent. C'est jusqu'ici la seule conciliation que j'aie pu trouver entre la version tibétaine et la glose pâlie.

12. *Prabhûtatanudjihvaḥ*, V. 13 *prabhûtatanudjihvaḥ*; H. 24 *prabhûtadjihvatâ*, Lc. 28, L. 27, M. 26, D. 27 *pahûtadjivhô*. Ce caractère signifie: « Il a la langue large et mince; » les Tibétains le traduisent: « il a la langue longue et effilée. » Clough, dans son *Dictionnaire singhalais*, donne à l'énoncé pâli, pour lequel nos quatre listes sont unanimes, le sens que j'ai préféré. Les Buddhistes du Sud s'accordent ici encore avec ceux du Nord, sauf qu'ils suppriment l'épithète de *tanu*, « mince. »

13. *Siṁhahanuḥ*, V. 12 *siṁhahanu*; H. 26 *siṁhahanutâ*, Lc. 30, L. 29, M. 21, D. 22 *sîhahanu*. Ce caractère signifie: « Il a la mâchoire du lion; » les Tibétains ne l'entendent pas autrement. Ici encore les Buddhistes de Ceylan sont d'accord avec ceux du Népâl. Le lion, considéré comme le symbole de la plus grande force physique parmi les animaux, donne, ainsi qu'on le verra, plus d'un caractère à cette énumération des perfections d'un homme supérieur. On sait que le grand-père de Çâkya se nommait *Siṁhahanu*.

14. *Susaṁvṛittaskandhaḥ*, V. 15 *supamvṛittaskandhaḥ*; H. 19 *susaṁvṛitaskandhatâ*, Lc. 19, L. 20, M. 19, D. 20 *samavaṭṭakkhandhô*. Littéralement interprété, ce caractère signifierait:

« Il a les épaules parfaitement arrondies; » mais A. Rémusat traduit déjà cet article par « les bras arrondis et pleins, » et il se peut que *skandha* ait désigné la partie supérieure du bras. C'est dans ce sens que je traduirais l'énoncé du *Lalita*, « il a le bras bien arrondi. » Les trois listes du Nord s'accordent à exprimer ainsi ce caractère, y compris le *Vocabulaire pentaglotte*, malgré la barbarie de son orthographe. Les quatre listes du Sud, unanimes ici comme dans le plus grand nombre de cas, ajoutent l'idée de *sama*, « égal; » ce qui donne ce sens: « il a les bras égaux et ronds. »

15. *Saptôtsadaḥ*, V16 *saptôtsadaḥ*, H5 *saptôtchhadatâ*, Lc6, L16, M15, D16. Ce caractère signifie proprement « Il a les sept protubérances, » comme nous l'apprennent les interprètes tibétains. Mais quelles sont ces sept protubérances? c'est ce que je n'ai pas trouvé jusqu'ici dans les livres buddhiques sanscrits que j'ai pu consulter. A. Rémusat exprime ainsi ce caractère, « les sept lieux pleins[1]. » Cette version, encore obscure, offre cependant déjà quelque analogie avec la glose que donne le compilateur singhalais du *Dharma pradîpikâ*; il remplace en effet *sattussada* par *saptasthâna*, « les sept places; » seulement il ne dit pas quelles sont ces sept places. En employant le participe *utsanna*, il ne nous permet pas de douter que le pâli *ussada* ne réponde au sanscrit *utsâda* pris dans le sens d'*élévation*. Le *Vocabulaire pentaglotte* est ici très-incorrect et à peine intelligible, quant à l'orthographe de la liste népâlaise; elle nous offre le provincialisme de *tchha* pour *tsa*. La combinaison des éléments que je viens de rappeler donne cette traduction: « il a les sept parties rebondies. » Enfin le texte pâli du *Lakkhaṇa sutta* énumère ces parties sur lesquelles doivent apparaître des élévations: « Les protubérances « des sept [membres] sont celles-ci: sur les deux mains il y a des protubérances; il y « en a sur les deux pieds, sur les deux épaules; il y en a sur les bras. » A ce compte, il semble qu'on devrait trouver huit membres marqués par des élévations ou protubérances; mais le texte ne disant pas les deux bras, tandis qu'il se sert positivement du nombre deux en parlant des autres parties du corps, il est probable que les bras sont envisagés ici collectivement et comme un seul tout.

16. *Tchitântarâṃçaḥ*, V17 *tchitântarâṃsa*, H20 *tchitântarâṃçatâ*, Lc18, M17, D18 *tchitantaraṃso*, L18 *tchitataraṃsô*. Ce caractère paraît signifier « Il a l'entre-deux des épaules couvert. » Je ne m'explique pas la version tibétaine: « il a le dessus de la main large; » à moins de supposer que les interprètes ont eu sous les yeux un texte différent du nôtre. A. Rémusat, dans sa version inédite du *Vocabulaire pentaglotte*, qui est fautif ici encore, traduisait: « les deux épaules arrondies et pleines[2]. » Les listes singhalaises sont ici d'accord avec les Népâlais et les Tibétains; une seule de ces listes a *tchittataraṃsô*, ce qui est une faute de copiste.

17. *Sûkchmasuvarṇatchtchhaviḥ*, V18 *sûkchmatchhaviḥ*, H15 *çuklatchhavitâ*, Lc12, L13, M11, D12 *sukhumatchhavi*. Ce caractère signifie littéralement « Il a le lustre [d'une

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 169. — [2] *Ibid.*

« peau] fine et dorée », ce que les Tibétains rendent exactement par « la peau fine et de « la couleur de l'or. » Il manque cependant à cette version l'idée de *lustre* qui est fondamentale ici; car il est certainement question en cet endroit moins de la peau que de son poli, de son lustre, qualités qui proviennent de sa finesse. C'est ce qui résulte de ces deux remarques: la première, que la couleur d'or de la peau fera plus tard l'objet d'un caractère spécial, comme je le montrerai dans mon résumé; la seconde, que trois listes singhalaises accompagnent cet article de l'explication suivante: *Sukhumatta tchhaviya radjodjallam kâyê na upalippati.* « Par suite du poli qui résulte de la finesse [de sa peau], la « poussière mêlée à l'eau ne forme pas d'enduit sur son corps. »

18. *Sthitô 'navanatapralambabâhuḥ*, Lc 16, L 10, M 8, D 9; *ṭhitakôva anônamanto ubhôhi pâṇitalêhi djaṇṇukâni parimasati parimadjdjati.* Ce caractère signifie: « Debout et sans qu'il « se baisse, ses bras lui descendent jusqu'aux genoux. » C'est ce qu'exprime également bien la version tibétaine: « Quand il est debout et sans qu'il se penche, sa main arrive à « son genou. » Si ce caractère ne manque pas à la liste népâlaise, il y est singulièrement altéré sous le n° 12: *paṭaraṇthuṭâ*. *Paṭara* est-il quelque mot népâlais qui aurait le sens de *pendant?* est-ce seulement une altération, par le fait du copiste, de *pralamba?* Je ne pourrais le décider absolument, mais la dernière supposition me paraît la plus probable. Cet attribut ne se trouve pas davantage dans le *Vocabulaire pentaglotte*; cependant ce recueil ne l'omet pas absolument, puisqu'il le place sous le n° 41 des quatre-vingts signes secondaires de beauté, ainsi que nous le verrons plus bas. Il y est incorrectement écrit *sthitâdjanavanatapralambabâhutâ*; il faudrait lire *sthita ânavanatapralambabâhutâ*, « la « qualité d'avoir les bras pendants jusqu'aux genoux, étant debout et sans se baisser. » C'est exactement à cela que revient la définition des listes singhalaises, dont le sens est: « Tout « en restant debout, et sans se baisser, il touche et frotte ses genoux de la paume de ses « deux mains. » On sait que ce mérite est un de ceux dont les poëtes brâhmaniques aiment le plus à faire honneur aux héros indiens.

19. *Siṃhapûrvârdhakâyaḥ*, V 20 *siṃhapûrvârdhakâyaḥ*, H 18 *siṃhapûrvârdhakâyatâ*, Lc 17, L 17, M 16, D 17 *sîhapubbaddhakâyô*. Ce caractère signifie: « Il a la partie antérieure du « corps semblable à celle du lion; » c'est exactement de cette manière que l'entendent les interprètes tibétains. Il est évident que par cet énoncé on désigne la poitrine de l'homme privilégié dont on parle. Le compilateur singhalais du *Dharma pradîpikâ* cite, à l'occasion de ce caractère, un passage qui est très-probablement emprunté à un livre canonique; je le rapporte ici à cause de l'idée curieuse qu'il renferme: *Manâpiyêna khô bhikkhavê kam mavipâkê patchtchupaṭṭhitê yêhi aggêhi dîghêhi sôbhati tâni aggâni dîghâni saṇṭhihanti; yêhi aggêhi rassêhi sôbhati tâni aggâni rassâni saṇṭhihanti; yêhi aggêhi thûlêhi sôbhati tâni aggâni thûlâni saṇṭhihanti; yêhi aggêhi kisêhi sôbhati tâni aggâni kisâni saṇṭhihanti; yêhi aggêhi puthulêhi sôbhati tâni aggâni puthulâni saṇṭhihanti; yêhi aggêhi maṇḍêhi sôbhati tâni aggâni maṇḍâni saṇṭhihanti*[1]. Ce texte formé par la répétition de six courtes phrases, répéti

---

[1] *Dharma pradîpikâ*, f. 5 a.

tion qui est tout à fait conforme au génie antique, signifie : « Quand la rétribution des « œuvres, ô Religieux, amène un résultat favorable, l'homme conserve les parties de son « corps telles qu'elles étaient auparavant, qu'elles fussent longues ou courtes, pleines ou « maigres, larges ou étroites », c'est-à-dire que, quand après une vie de bonnes œuvres l'homme passe dans une autre existence pour y être récompensé, il y conserve son corps tel qu'il était auparavant. Le seul mot qui me laisse des doutes est *maṇḍâu*, que je ne sois pas sûr de bien lire, et que je traduis comme l'opposé de *pathulâni*.

20. *Nyagrôdhaparimaṇḍalaḥ*. V 21 *nyagrôdhaparimaṇḍala*; H 22 *nyagrôdhaparimaṇḍalatâ*; L 15, L 19, M 18, D 19 *nyagrôdhaparimaṇḍalâ*. Ce caractère signifie littéralement : « Il a la taille d'un *Nyagrôdha*. » Mais comme le sanscrit *nyagrôdha* signifie à la fois *brasse* et *figuier* (le *ficus Indica*), on n'aperçoit pas du premier coup ce que les Buddhistes ont voulu exprimer par ce caractère. Les Tibétains, qui l'appliquent à la taille de l'homme supérieur, y voient le nom du *figuier indien*, et traduisent : « Il a le corps arrondi comme la tige du *nyagrôdha*. » Toute idée d'arbre a disparu de la traduction que proposait, il y a déjà longtemps, A. Rémusat : « majesté pleine et suffisante ; » mais cette idée reparaît dans les versions mongoles et mantchoues : « corps tranquille et majestueux comme l'arbre *Nyagrôdha*[1]. » Cette dernière traduction est, à proprement parler, un commentaire ; elle nous montre cependant que les Mongols sont d'accord avec les Tibétains pour entendre par le mot de *nyagrôdha* l'arbre si commun dans l'Inde, et que nos botanistes appellent *ficus Indica*. C'est à cette opinion que je crois également devoir m'arrêter ; mais sans rien préciser positivement sur les caractères à l'aide desquels on peut assimiler la taille d'un homme au figuier dit *nyagrôdha*, je crois cependant nécessaire d'ajouter le mot de *tige*, car c'est sur la rondeur ou la direction parfaitement droite de cette tige que doit reposer l'assimilation exprimée ici. Je traduis donc : « Il a la taille comme (la tige de) l'arbre *Nyagrôdha*. » D'un autre côté, les Buddhistes singhalais préfèrent donner à *nyagrôdha* la signification de *brasse*, comme on peut le voir par la glose que reproduisent trois de nos listes : *Yâvatakvassa kâyô tâvatakvassa vyâmô yâvatakvassa vyâmô tâvatakvassa kâyô*. « Quel est son corps, telle est une brasse ; quelle est une brasse, tel est son corps. » Voilà une définition qui nous donne une idée suffisante du volume d'un homme éminent, selon les idées buddhiques, et aussi selon les idées indiennes qui comptent l'ampleur de la taille parmi les mérites d'un souverain. La traduction d'A. Rémusat, dont je ne puis d'ailleurs garantir l'exactitude, ne parle ni de volume, comme les Singhalais, ni de rondeur, comme les Tibétains ; mais cette idée de « majesté pleine et suffisante » nous rapproche cependant un peu de l'interprétation des Buddhistes du Sud, puisque chez les Indiens l'ampleur de la taille est un des signes essentiels de la majesté. Je dois cependant avertir que ce caractère ainsi entendu ne se retrouve pas sur les statues ou représentations figurées des Buddhas qui nous sont actuellement connues ; ces statues les représentent avec une taille droite et très-mince. Le seul moyen qu'on aurait de concilier la définition des Singhalais avec les représentations de l'art, serait d'admettre que cette circonférence d'une brasse est

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 169.

proportionnelle à la hauteur totale du corps, qui dans cette supposition serait celle d'un géant. Quand on songe qu'il s'agit ici de décrire les perfections d'un être qui sera ou un Buddha, ou un monarque souverain des quatre continents fabuleux, il est moins surprenant qu'on lui ait attribué une taille plus qu'humaine. On remarquera de plus que lorsque une statue du Buddha Çâkyamuni, soit assis, soit couché, se trouve dans un temple ou un *vihâra* de Ceylan, entourée de scènes représentant les actions de sa vie mortelle, scènes ordinairement figurées sur les murs de ces temples, cette statue est toujours d'une grandeur démesurée, et généralement du double ou du triple au moins de la hauteur des autres personnages.

21. *Êkaikarômâ*; V 22 *êkâikarômapradakchiṇyâvartaḥ*; H 16 *pradakchiṇâvartâikarômata*; Lc 24; L 14; M 12; D 13 *êkêkalômâ*. Ce caractère signifie « Ses poils naissent un à un », ainsi que l'ont bien rendu les interprètes tibétains. Les leçons du *Vocabulaire pentaglotte* et de la liste népâlaise, qui ajoutent ici l'idée de la direction des poils, de cette manière, « ses poils naissent un à un et sont tournés à droite, » réunissent ensemble deux caractères qui dans le *Lalita vistara* et dans les listes singhalaises sont nettement séparés, ainsi qu'on va le voir immédiatement. Ces dernières listes donnent, pour plus de clarté, cette courte glose : *êkêkâni lômâni lômakûpêsu djâtâni*, et *na lômakûpêsu dvê adjayiṃsu*, « les poils « naissent un à un dans ses pores, » et « dans ses pores il ne naît jamais deux poils à la « fois. » Voilà un caractère en apparence peu significatif, mais on en comprendra mieux la valeur, si l'on pense qu'il s'agit ici d'un homme né sous le climat de l'Inde, où la chaleur stimule énergiquement l'action des tissus placés à la surface du corps, et peut donner lieu au développement exagéré des poils.

22. *Ûrdhvâgrâbhipradakchiṇâvartarômâ*; V 23 *ûrdhvâggarômâ*; H 10 *ûrdhvâggarômatâ*; Lc 10; L 15; M 13; D 14 *uddhaggalômô*. Ce caractère signifie « Ses poils sont tournés vers la droite « à leur extrémité supérieure. » La version tibétaine a donné à M. Foucaux la traduction suivante, « Les poils de ses membres supérieurs sont tournés de droite en haut. » Il me semble que cette interprétation est peu exacte, du moins elle n'est pas justifiée par les leçons des autres listes. Celle du *Vocabulaire pentaglotte* et des Népâlais peut sans doute se traduire, « il a des poils à la partie supérieure du corps ; » mais quand on pense à la facilité avec laquelle peuvent se confondre *ṅga* (ṅga) et *gga*, il est à peine permis de douter que la vraie leçon soit *agra*, en pâli *agga*, et non *aṅga*. Or, de cette leçon résultera cette version exacte, « ses poils ont la pointe en haut, » ou « ses poils sont dressés. » Le *Mahâpadhâna sutta* développe ainsi ce caractère : *uddhaggâni lômâni djâtâni nîlâni añdjanavaṇṇâni kuṇḍalâvattâni padakkhiṇâvattâni djâtâni*; le *Lakkhaṇa sutta* et la *Dharma pradîpikâ* ont à peu près la même formule, sauf quelques modifications, dont la plus importante est l'omission de *kuṇḍalâvattâni*. Cette formule signifie : « Ses poils, une fois nés, « ont la pointe dressée, sont noirs, de la couleur du collyre, tournés en forme d'anneau, « en dirigeant vers la droite. » On voit que la description des Buddhistes du Sud, en ce qui touche aux *lômans*, est identique avec celle du *Lalita vistara*, placée sous le n° 2 de

la présente liste. Cela doit être, si l'une se rapporte aux poils en général, y compris les cheveux, et l'autre aux cheveux en particulier. Cela peut être encore, si l'on veut que l'une ne parle que des poils et l'autre que des cheveux; car ces deux produits de la peau doivent présenter des caractères analogues sur quelque partie du corps qu'ils prennent naissance.

23. *Kôçôpagatavastiguhyaḥ*. V 24 *kôchôgatavastiguhyaḥ*. H 13 *kôchagatavastiguhyatâ*. Lc 14. L 12. D 10 *kôsôhitavatthaguyho*. M 9 *kôsôhitavatthaguyhô*. Ce caractère signifie : « L'organe secret de la région pubienne est rentré dans son étui », ou, comme le disent les interprètes tibétains : « Ce qu'il faut cacher est rentré et caché. » Les listes du Nord suivent uniformément la même leçon, où le trait fondamental est *vasti*, « le bas-ventre, la région hypogastrique », car *guhya* désigne seulement d'une manière générale « ce qui doit être caché ». Une seule des quatre listes singhalaises a ce mot, qui est en pâli *vatthi*. Les trois autres listes ont *vattha*, ce qui donne ce sens : « il a ce qui doit être caché par le vêtement rentré dans son étui »; et le texte singhalais du *Dharma pradîpikâ* appuie cette leçon en lisant *vastra*. A. Rémusat avouait ne pas comprendre ce caractère, à cause du peu de secours qu'il avait entre les mains.

24. *Suvarttitoruḥ*. V 25 *suvarttitôru*. Ce caractère, qui signifie : « Il a les cuisses parfaitement rondes », manque dans cinq listes, celle des Népâlais pour le Nord, et les quatre listes pâlies pour le Sud; il est probable qu'on le confondait avec le caractère suivant. Nous en retrouverons d'ailleurs bientôt l'analogue dans la liste des quatre-vingts signes secondaires.

25. *Aiṇêyamrigarâdjadjaṅghaḥ*. V 32 *êṇêyañdjaṅghaḥ*. H 21 *aiṇêyadjaṅghatâ*. Lc 21. L 9. D 8 *êṇidjaṅghô*. Ce caractère signifie : « Il a la jambe du roi des gazelles ou de l'antilope femelle. » Les Tibétains ont traduit : « sa jambe est comme celle de l'Âiṇaya, roi des gazelles. » Mais je crois que le *Lalita vistara* prend ici deux animaux distincts pour terme de comparaison; car, à s'en tenir au sanscrit classique, *aiṇêya* signifie « qui appartient à l'*êṇî* ou à l'antilope femelle. » Cette interprétation est appuyée par les trois listes singhalaises qui ont *êṇidjaṅghô*, « il a la jambe d'une *êṇî* », c'est-à-dire d'une femelle d'antilope. Il n'est pas probable qu'on ait appelé cette antilope « le roi des gazelles. » Ensuite, *mrigarâdja* désigne plus souvent le lion que tout autre animal sauvage; de sorte que suivant un sanscrit régulier, on devrait traduire cet article ainsi : « Il a la jambe du lion ou de l'antilope femelle. » Je remarque que ce caractère manque dans la liste du *Mahâ padhâna*, mais ce doit être une omission du copiste.

26. *Dîrghâṅguliḥ*. V 3 *dîrghâṅguli*. H 6 *dîrghâṅgulitâ*. Lc 4. L 4. M 4. D 4 *dîghaṅgulî*. Ce caractère signifie : « Il a les doigts longs », comme l'entendent exactement les Tibétains. Toutes les listes sont d'accord sur cet article, sauf les incorrections du *Vocabulaire pentaglotte*. Il est très probable qu'il s'agit ici des doigts des pieds.

27. *Âyatapârchṇipâdaḥ*. V31 *âyatapâdapârchṇiḥ*. H7 *âyatapârchṇitâ*. Lc3, L3, M3, D3 *âyatapaṇhi*. Ce caractère signifie « Ses pieds ont le talon développé »; les Tibétains le rendent de la même manière. La leçon des listes de Ceylan donne la même version, et deux de ces listes font suivre ce caractère de cette courte glose, *vipuladîghapaṇhi*, « il a le talon large et long. » La traduction que proposait A. Rémusat, « la plante des pieds suffisamment remplie, » ne doit pas être exacte.

28. *Utsaṅgapâdaḥ*. V26 *utchtchhañkhapâdaḥ*. H9 *utsaṅgapâdatâ*. Lc9, L8, M7, D7 *ussaṅkhapâdô*. Ce caractère me paraît signifier : « Il a le cou de pied saillant. » Les Tibétains traduisent cette définition un peu plus vaguement, de cette manière : « Il a le dessus du « pied relevé. » A. Rémusat proposait de dire : « il a l'os du genou agréablement arrondi. » Je ne crois pas que cette dernière traduction puisse être admise. On remarquera que nos listes se partagent en deux leçons, selon l'orthographe qu'elles adoptent pour le premier terme du composé; le *Lalita* et la liste népâlaise ont *utsaṅga*, les quatre listes de Ceylan et le *Vocabulaire pentaglotte* ont *utchtchhaṅkha*, et en pâli *ussaṅkha*. En sanscrit *utsaṅga* désigne la hanche, et la pente ou la descente d'une montagne; l'autre mot, *utchtchhañkha*, qui ne se trouve pas, mais qui est composé de *ut* et de *çaṅkha*, devrait signifier « qui a l'os du front saillant. » On voit que la définition du caractère qui nous occupe applique à la description du pied deux termes déjà employés dans la langue pour désigner d'autres parties du corps. Cela nous prouve que ces termes doivent être pris ici dans leur sens étymologique et avec une certaine latitude d'application. Ainsi, que l'on préfère la leçon *utsaṅga*, « pente d'une montagne, » et l'on en déduira naturellement cette traduction, « son pied a une pente, » c'est-à-dire que son pied a un point élevé d'où il descend en pente, en d'autres termes « il a le cou-de-pied haut. » Au contraire, que l'on choisisse *utchtchhaṅkha*, et l'on aura cette interprétation, « son pied a un os saillant comme est « l'os du front, » ce qui semble nous conduire plus directement à la cheville qu'à toute autre partie du pied. C'est même le sens que j'aurais préféré, si nous ne trouvions pas au n° 8 des attributs secondaires un caractère tout à fait contradictoire, celui de la cheville cachée. Je ne crois donc pas pouvoir m'éloigner du sens donné par les Tibétains au terme de *utsaṅga*, où je propose de voir la signification du « cou-du-pied élevé. »

29. *Mṛidutaruṇahastapâdaḥ*. V27 *mṛidutaruṇahastapâdatala*. H4 *mṛidutaruṇahastapâdatalatâ*. Lc7, L6, M5, D5 *mudutaluṇahatthapâdô*. Ce caractère signifie « Il a les pieds et « les mains douces et délicates. » Il y a unanimité entre les listes sur cet article; cependant le *Vocabulaire pentaglotte* et la liste népâlaise lui donnent un peu plus de précision en le terminant par *tala*, « la paume de la main et la plante du pied. » Cela n'est certainement pas une preuve que cette leçon soit plus ancienne que l'autre; elle se trouve cependant déjà dans la version tibétaine.

30. *Djâlâṅgulihastapâdaḥ*. V28 *djâlâbandhahastapâda*. H3 *djâlâvaddhavadjrâṅgulipâṇipâdatalatâ*. Lc8, L7, M6, D6 *djâlahatthapâdô*. Ce caractère signifie « Les doigts de ses pieds

« et de ses mains sont marqués de réseaux, » littéralement « il a des pieds et des mains « dont les doigts ont des réseaux. » Les quatre listes de Ceylan ne parlent pas des doigts, et donnent uniquement ce détail : « Ses pieds et ses mains ont des réseaux. » Quant à ce qu'il faut entendre par « des pieds, des mains, des doigts qui ont des réseaux, » le *Vocabulaire pentaglotte* et la liste népalaise ajoutent à leur définition un terme qui ne permet pas le moindre doute, c'est le mot *âvandha*, ou plus correctement *âbaddha*, signifiant « attaché à, attaché aux. » Les leçons de ces deux autorités doivent donc se traduire littéralement, celle du *Vocabulaire pentaglotte*, « il a des pieds et des mains sur lesquelles sont « attachés des réseaux, » et celle de la liste népalaise, « la qualité d'avoir sur la plante de « ses pieds, sur la paume de ses mains, sur ses doigts précieux des réseaux attachés. » Il me paraît évident qu'il ne peut être ici question de réseaux qu'on aurait attachés aux mains et aux doigts de l'homme dont on entend décrire les perfections physiques, mais qu'on exprime ainsi figurativement les lignes qui se croisent sur les mains et les doigts potelés des personnes corpulentes et un peu âgées. C'est un caractère assez singulier sur lequel je ne manquerai pas de revenir, quand j'apprécierai la valeur ethnographique et historique de cette double énumération des trente-deux signes de beauté et des quatre-vingts attributs secondaires.

La version tibétaine a cependant fourni à M. Foucaux une interprétation très-différente de celle que je viens d'exposer, et qui, je l'avoue, me paraît assez inattendue ; la voici : « Les doigts de ses pieds et de ses mains sont réunis par une membrane. » Veut-on dire par là que les doigts du Buddha laissent voir à leur base une peau, ou si l'on veut, une membrane lâche destinée à les réunir sans en gêner l'écartement ? cela n'aurait rien d'extraordinaire, et je doute qu'il valût la peine de le remarquer. Veut-on dire au contraire positivement la chose même qu'expriment ces termes si précis, « sont réunis par « une membrane, » savoir qu'une membrane attache les uns aux autres les doigts des mains et des pieds dans toute leur étendue ou seulement en partie ? alors cela ne va à rien moins qu'à faire passer celui qu'on représente comme le modèle de l'humanité dans la classe des palmipèdes, ce qu'aucune nation buddhiste à ma connaissance, au Tibet ou ailleurs, n'a certainement pu vouloir dire. Le système de littéralité absolue que suivent les Tibétains est probablement la cause de cette équivoque. En sanscrit elle n'est pas possible, car *djâla* n'y signifie jamais *membrane*. Outre sa signification primitive en tant que dérivé de *djal*, « couvrir, » le mot *djâla* désigne un *filet*, un *réseau*, puis un *treillage*, comme ceux qu'on place aux fenêtres et dont on voit la figure sur les monuments et les peintures indiennes. Il ne m'appartient pas de décider si le terme tibétain *dra ba*, par lequel l'interprète du *Lalita vistara* remplace le sanscrit *djâla*, signifie à la fois *réseau* et *membrane*, mais quand cela serait, je ne verrais pas de raison de préférer à la première acception, qui donne un sens raisonnable, la seconde, d'où résulte une interprétation que ne justifient d'aucune façon les peintures ou les statues de Çâkya, où les doigts longs et parfaitement détachés les uns des autres n'offrent aucune trace de membrane qui les unisse. J'ajouterai que les textes buddhiques du Nord qui sont à ma disposition ne m'ont pas jusqu'à présent fourni le moyen de décider définitivement entre mon interprétation et celle des Tibétains. Aussi

Google

j'avais cru pouvoir trouver quelques lumières dans le *Lalita vistara*, à l'endroit où il énumère les causes qui font qu'un Buddha est doué des plus hautes qualités intellectuelles. Mais est-ce bien sérieusement que les Buddhistes ont pu dire qu'un Buddha est *djâlẫguli hastapâda*, parce que pendant un très-long temps il a fatigué son corps et ses mains à servir, à baigner et à frotter de substances onctueuses son père, sa mère et d'autres personnages respectables[1]?

31. *Adhaḥ kramatalayôç tchakrê djâtê tchitrê artchichmatî prabhâsvarê sitê sahasrârê sanêmikê sanâbhikê.* V29 *tchakrâñkitahastapâdatala*; H1 *tchakrâñkitapâṇipâdatalatâ*; Lo. La. Ma. Di. *hêṭṭhâpâdatalêsu tchakkâni djâtâni honti sahassarâni sanêmikâni sanâbhikâni sabbâkâraparipûrâni suvibhattantarâni*. Ce caractère, qui est ici développé avec tant de mots, signifie : « Sous la plante de ses deux pieds sont nées deux roues belles, lumineuses, brillantes, blanches, ayant mille rais retenus dans une jante et dans un moyeu. » C'est aussi là le sens que donne la version tibétaine. Les quatre listes de Ceylan, qui sont unanimes, sauf de très-légères variantes qui n'altèrent pas le sens, expriment aussi ce caractère presque dans les mêmes termes : « Sous la plante de ses pieds sont nées deux roues « aux mille rais, ayant une jante, un moyeu, accomplies de tout point, et dont les in« tervalles sont régulièrement partagés. » Ce caractère est un de ceux auxquels les Buddhistes de toutes les contrées attachent le plus de prix ; on en aperçoit la trace sur la plante des pieds d'un grand nombre de Buddhas assis ; enfin il occupe le premier rang parmi les signes qui, dans l'opinion des Buddhistes, apparaissent sur les empreintes célèbres du pied fortuné, ou du pied de Çâkyamuni, que plusieurs nations voisines de l'Inde se vantent de posséder, ainsi que nous verrons bientôt dans la quatrième section de la présente note. On remarquera que le *Vocabulaire pentaglotte* et la liste du *Dharma saggraha* donnent ce caractère avec la concision d'une énumération dogmatique, et sans aucun des développements des autres listes.

32. *Supratiṣṭhitasamapâdaḥ.* V30 *supratichṭhitapâda*; H2 *supratichṭhitapâṇipâdatalatâ*; Lo. La. Ma. Di. *suppatiṭṭhitapâdô*. Ce caractère signifie : « Il a les pieds unis et bien posés ; » les Tibétains le traduisent d'une manière analogue, d'après M. Foucaux : « Il se tient parfaitement droit sur ses pieds égaux. » Le *Vocabulaire pentaglotte* est, comme à l'ordinaire, extrêmement incorrect. La liste du *Dharma saggraha* extraite par M. Hodgson ajoute à la description des pieds celle des mains, de cette manière : « La propriété d'avoir la plante des pieds et [la paume] des mains bien établie, bien dressée. » Cet énoncé doit être rectifié, car outre que les mains n'ont rien à faire en cet endroit, le mot *sama*, « uni, » qui est indispensable à la description, manque complètement ; or ce que la description veut dire, c'est que l'homme dont il est question est parfaitement droit sur ses jambes, et que ses pieds sont unis. Les quatre listes du Sud, unanimes comme dans le plus grand nombre des cas, donnent exactement la même interprétation que celle du *Lalita vistara*. Celle qui pro-

---

[1] *Lalita vistara*, f. 223 a de mon man. A. Ce morceau manque dans la version française du *Lalita vistara* tibétain.

pensait A. Rémusat, « le dessous du pied plein et rempli¹, » n'est pas aussi éloignée de l'interprétation littérale qu'on pourrait le croire au premier coup d'œil; elle veut dire qu'il n'y a pas de vide sous la plante de ses pieds; et c'est exactement ce qu'on trouve dans la glose singhalaise du *Dharma pradîpikâ* qui accompagne le caractère qui nous occupe. Cette glose rapporte encore quelques textes pâlis en vers qu'on est vraisemblablement dans l'usage de citer à l'occasion de ce caractère; je crois utile de les reproduire ici, quoique je ne puisse encore dire à quel ouvrage ils appartiennent.

Ninnaṁ ṭhânaṁ unnamati gatchtchhantê lôkanâyakê
Unnatañtcha samam hôti pathavîtcha atchêtanâ
Pâsâṇâ sakkharâtchêva kaṭhalâ khâṇukaṇṭhakâ
Sabbê sammaggâ vidjdjanti gatchtchhantê lôkanâyakê
Gatchtchhatô Buddhaseṭṭhassa hêṭṭhâ pâdatalaṁ mudu
Samaṁ saṁphusatê bhûmiṁ radjasânupalimpati
Nâgavikkantavârô sô gamanâ sôbhatî djinô
Param gatchtchhati lôkaggô bhâsayantô sadêvakam[2]

« Là où s'avance le chef du monde, les lieux bas se relèvent, et les endroits élevés de-
« viennent unis, ainsi que la terre insensible. Les pierres, le gravier, le sable, les trous,
« les endroits raboteux, tout devient un bon chemin, là où s'avance le chef du monde.
« Quand marche le plus parfait des Buddhas, la plante de ses pieds qui est douce, est par
« tous les points également en contact avec la terre, et n'est pas souillée par la poussière.
« Avec le pas balancé d'un éléphant, le Djina brille par sa démarche; le chef du monde
« atteint l'autre rive, le remplissant de splendeur, ainsi que les Dêvas. »

Ces vers expriment avec un peu de diffusion l'idée indiquée par le trente-deuxième caractère de la liste du *Lalita vistara* : « La plante des pieds du Buddha est unie; » et cette perfection recherchée est chez lui si grande, qu'elle se communique aux surfaces inégales qu'il vient à rencontrer dans sa marche.

Dans le cours des analyses qui précèdent, j'ai signalé les nombreuses ressemblances qui existent entre les sept listes des caractères distinctifs d'un grand homme. Ces ressemblances sont telles, et par leur nombre, et par la nature des signes sur lesquels elles portent, qu'on en doit hardiment conclure que toutes ces listes partent d'un fonds primitivement identique. Quant aux différences, elles ont été également indiquées, et l'on a pu apprécier combien peu elles sont importantes. Il en est cependant plusieurs sur lesquelles il est nécessaire de revenir, parce que voulant grouper autour de la liste du *Lalita vistara* tous les caractères analogues qui se trouvent dans les autres listes, je n'ai pu toujours indiquer comment était exprimé dans ces listes mêmes un caractère manquant au *Lalita*. Il faut donc donner ici en quelques mots le résumé de toute cette recherche, pour qu'on puisse mesurer d'un coup d'œil les ressemblances et les différences qu'on remarque dans les diverses autorités qui sont à ma disposition.

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 170. — [2] *Dharma pradîpikâ*, f. 2 b et 3 a.

Je présenterai d'abord en un tableau l'ordre selon lequel sont disposés, dans chacune des sept listes, les caractères qui leur sont communs à toutes. Dans ce tableau les chiffres placés entre crochets désignent les caractères appartenants en propre aux six dernières listes, et ne se trouvant pas dans le *Lalita vistara*.

LALITA VISTARA.	VOCABULAIRE PENTAGLOTTE	[illegible]	[illegible] SUTTA C.	[illegible] SUTTA	[illegible] SUTTA	[illegible]
1	1	23	23	25	01	25
2	2	[28]	[31]	[22]	[23]	[24]
3	[8]	[10]	[13]	[10]	[20]	[11]
4	4	17	01	31	30	21
2	2	[20]	22	26	22	30
6	5	32	01	22	28	20
7	7	01	20	22	22	23
8	0	30	07	22	24	25
0	12	27	32	00	25	26
12	10	25	22	28	27	25
11	11	21	20	01	30	21
11	13	24	22	27	26	27
10	12	28	30	22	21	22
10	15	16	12	00	10	20
15	16	5	0	11	15	10
12	17	20	18	19	17	18
17	18	15	10	13	11	11
18	[12]	[10]	16	10	8	0
12	20	18	12	17	12	17
01	21	22	10	10	18	10
21	22	12	24	11	11	13
22	23	12	16	15	13	10
13	24	13	10	11	2	12
22	25	[8]	[5]	[2(	[10]	[15]
22	32	11	11	0	[0]	8
00	0	6	0	1	0	0
27	21	7	3	3	3	0
08	28	2	0	2	7	7
20	27	4	7	6	0	5
32	25	3	8	7	2	2
31	00	1	0	2	0	2
32	30	2	1	1	1	1

On voit maintenant de quelle nature sont les ressemblances et les différences quant à la disposition des caractères dans ces diverses listes comparées entre elles. Les trois pre-

mières listes sont empruntées à des ouvrages rédigés en sanscrit : les quatre autres, qui paraissent ici pour la première fois, le sont à des livres faisant autorité chez les Bouddhistes de Ceylan, livres rédigés en pâli, et dont deux sont des *Suttas*. De ces sept listes, les quatre dernières se suivent avec une régularité presque parfaite, sauf un seul caractère omis ou s'assemblablement par la copiste du *Mahâpadâna sutta*, et que j'ai indiqué par un zéro; ces quatre listes peuvent passer pour émanées d'un même original. Comparées aux trois autres listes, n celles du Nord, qui ont été écrites en manuscrit, elles offrent des ressemblances et des différences qu'il importe de noter. Les ressemblances sont si frappantes entre les listes de Ceylan et celle du *Dharma sangraha* qu'a publiée M. Hodgson. Ainsi ces listes commencent toutes également par la description des parties supérieures du corps, et c'est aussi de cette manière que commence l'énumération de M. Hodgson. Malgré quelques déplacements, cette liste marche de pair avec celles du Sud; et ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que là où les listes du Sud diffèrent de la liste du *Lalita vistara* par la substitution d'un caractère, l'énumération de M. Hodgson a diffère aussi de la même façon. Une fois cette énumération mise de côté et ramenée au type des listes de Ceylan, les différences se subaissent plus qu'aucune ces listes d'un côté et le *Lalita vistara* et le *Vocabulaire pentaglotte* de l'autre. J'attacherai la l'avoueraï beaucoup moins d'importance au *Vocabulaire pentaglotte* qu'au *Lalita vistara*, quoi qu'on ait pu dire de ce recueil, ce n'est qu'une compilation extrêmement fautive, et un ouvrage de ce genre ne peut balancer l'autorité des textes originaux sont sanscrits sont pâlis. Reste donc le *Lalita vistara*, qui diffère des listes du Sud et pas la disposition générale des caractères, en ce qu'il place au premier rang les parties supérieures du corps, et par l'adoption de quelques caractères qui dans les listes du Sud, sont représentés par d'autres attributs. Cela se remarque aux n°s 2 et 3 ainsi qu'au n° 24 du *Lalita*, de son côté le *Vocabulaire pentaglotte* se tient assez près du *Lalita*, puisqu'il ne s'en éloigne qu'au n° 3 et au n° 16. Quelques mots feront voir de quelle nature sont ces divergences.

En analysant le n° 2 du *Lalita*, j'ai montré que le caractère qu'il exprime, savoir « ces « cheveux qui tournent vers la droite sont bouclés d'un noir foncé » quoique comprenant aux quatre listes pâlies et à celle du *Dharma sangraha* ne devant pas être considéré comme réellement absent de ces listes, puisque dans la substitution du mot *poils* au mot *cheveux*. Il se retrouve dans les articles des autres listes qui sont analogues au n° 2 du *Lalita vistara*. Il résulte de cette observation que le *Lalita vistara* a aussi le *Vocabulaire pentaglotte* qui limite dédoublant un caractère qui pour les cinq autres listes reste unique. Il y a lacune d'un caractère non pas pour ces cinq listes, mais pour le *Lalita vistara* et pour le *Vocabulaire pentaglotte*.

Au n° 3 du *Lalita vistara*, « Il a le front large et uni » correspond un autre caractère dans les six autres listes; cependant ici encore la lacune ne doit pas être imputée à ces listes, mais bien au *Lalita vistara* qui place parmi les trente-deux signes de la supériorité physique un caractère appartenant aux quatre-vingts marques secondaires nommées *anuvyandjana*; c'est ce que nous reconnaîtrons tout à l'heure sous le n° 70, en passant en revue ces caractères. Nous constatons donc une seconde lacune dans la liste du *Lalita vistara*

On n'en peut plus dire autant du n° 24 du *Lalita vistara*, que suit le *Vocabulaire pentaglotte*, savoir : « Il a les cuisses parfaitement rondes ; » j'ai conjecturé que ce caractère devait avoir été confondu par les autres listes avec le caractère suivant, qui assimile les jambes d'un homme supérieur à celles de l'antilope femelle[1]. Ainsi le *Lalita vistara* et le *Vocabulaire pentaglotte* donnant un caractère qui manque dans les autres listes, constatent pour ces listes la lacune d'un caractère.

En résumé, quand on compare la liste du *Lalita vistara* avec les cinq autres listes, celles des Népâlais et des Singhalais (car je laisse à dessein de côté le *Vocabulaire pentaglotte* qui se range auprès du *Lalita*), on trouve que la plus grande différence qui existe entre le *Lalita* et ces listes, c'est l'omission de deux caractères qui manquent dans le *Lalita*, tandis que ces listes les possèdent, et l'omission dans ces listes d'un caractère par la confusion de deux attributs en un seul.

Ainsi la liste du *Dharma saggraha* donne sous le n° 8, *Ridjugâtratâ*, caractère qui dans les autres listes se trouve sous la forme suivante, Lc 5, L 5, M 14, D 16 *Brahmudjdjugattô*. Ce caractère doit signifier « Il a les membres droits comme Brahmâ. » La liste de M. Hodgson se contente de dire « Il a les membres droits. » Le *Lakkhaṇa sutta* ajoute quelques mots pour éclaircir cet article : *Brahmavyudjdju sabbô udjdjugattô*, « Comme « Brahmâ, il est droit, beau, il a les membres bien formés. » L'accord des listes de Ceylan avec le *Dharma saggraha* prouve la parfaite authenticité de ce caractère ; il doit donc être rétabli dans la liste générale. Et quant à la divergence qu'offrent ici le *Lalita vistara* et le *Vocabulaire pentaglotte*, elle s'explique vraisemblablement pour le second recueil par le peu de soin avec lequel il a été exécuté, et pour le premier, parce que quand il parle des trente-deux caractères, il n'en donne pas, comme je l'ai cru remarquer, une énumération technique, mais seulement un exposé général et presque oratoire qui vient à l'occasion de la naissance du Buddha.

Au n° 14 de la liste du *Dharma saggraha* nous trouvons *suvarṇavarṇatâ* ; à cet article répondent, dans les listes suivantes, V 19 *suvarṇatchtchhaviḥ*, Lc 13, L 12, M 1, D 11 *suvaṇṇavaṇṇô*. Ce caractère signifie « Il a la couleur de l'or » ou « l'éclat de l'or. » Le *Lakkhaṇa sutta* ajoute quelques mots pour donner plus de précision à ce caractère : *Kañtchanasannibhattatchô kanakatanunibhô*, « Sa peau a l'éclat de l'or, il ressemble à un corps d'or. » J'ai montré, en analysant le n° 17 du *Lalita vistara*[2], que ce dernier ouvrage n'avait pas omis entièrement ce signe, puisqu'il l'avait confondu avec l'article relatif au lustre de la peau. Il est certain qu'on n'en comprendrait pas aisément l'omission, car il est de première importance, sous le rapport ethnographique et religieux à la fois. Déjà M. Rémusat avait montré combien cette définition d'une peau de couleur d'or convenait au teint des Hindous en général, et c'était un de ses meilleurs arguments contre l'hypothèse africaine[3]. Aujourd'hui nous pouvons ajouter que les artistes sectateurs de Çâkyamuni ont pris au propre cette description, et que les statues et les représentations graphiques des Buddhas sont positivement dorées, tant dans les pays voisins de l'Inde septentrionale qu'à Ceylan et dans l'Inde transgangétique. C'est ce qui explique la dénomination de l'*homme d'or* qui

---

[1] Voy. ci-dessus, p. 572. — [2] Voy. ci-dessus, p. 568. — [3] *Mélanges asiat.* t. I, p. 104.

joué un rôle très-important dans l'histoire des premières communications des Religieux indiens avec la Chine.

J'ai dit tout à l'heure qu'en ce qui regarde les listes du Sud, je supposais que le n° 24 du *Lalita vistara* y était omis; de sorte qu'en résumé, et pour en finir avec ces détails qui ont pu fatiguer l'attention du lecteur, il y aura un caractère à réintroduire dans les listes du Sud, et deux à replacer dans les listes du *Lalita* et du *Vocabulaire pentaglotte*. Pour les listes du Sud, on trouvera la place nécessaire en réunissant en un seul attribut les n° 23 et 24 de L., 26 et 30 de Lc., 22 et 23 de M., etc. Pour l'énumération du *Lalita vistara*, on supprimera le n° 3 qui appartient aux signes secondaires dits *Anuvyañdjana*, ce qui fera une place; et en réunissant en un seul article les n° 2 et 22, on aura la seconde place nécessaire. Quoique ces légers changements ne soient que des conjectures, je suis porté à croire qu'ils nous conduisent bien près de la vérité.

Les trente-deux *Lakchaṇas*, ou signes caractéristiques d'un grand homme, que nous venons d'examiner, occupent une place considérable dans le système religieux du Buddhisme primitif, puisqu'en les reconnaissant sur la personne de leur maître, les disciples de Çâkya en ont fait comme le présage et la condition de sa grandeur. Il existe à cet égard un texte classique énonçant la destinée promise à l'homme assez heureux pour porter ces précieuses marques. Ce texte est vulgaire dans les deux écoles, dans celle du Nord comme dans celle du Sud, et de plus il est ancien, puisqu'il ne peut se trouver à la fois dans l'une et dans l'autre sans être antérieur à l'époque de leur séparation. Il tient si intimement à l'énumération des trente-deux signes caractéristiques de la supériorité humaine, qu'il n'en peut être séparé; il en marque, en quelque façon, le terme et le but.

Au chapitre troisième du *Lalita vistara*, à l'endroit où il est question de la naissance future du Bôdhisattva, le narrateur énonce que le Bôdhisattva sera doué des trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme, et qu'en conséquence sa destinée sera double. Voici ce texte même, d'après nos manuscrits: *Sa dvâtriṃçatâ mahâpuruchalakchaṇâiḥ samanvâgato bhavati yâiḥ samanvâgatasya dvê gatî bhavatô na tritîyê. Sa tchêd agâram adhyâvasati râdjâ bhavati tchakravartî tchaturañgô vidjitavân dhârmikô dharmarâdjaḥ saptaratnasamanvâgataḥ; tasyêmâni saptaratnâni bhavanti, tadyathâ, tchakraratnam hastiratnam açvaratnaṃ strîratnam maṇiratnaṃ grihapatiratnam pariṇâyakaratnam êva saptamam*[1]. « Il est doué des « trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme; or, pour celui qui est doué de « ces signes, s'ouvrent deux voies et non trois. S'il préfère le séjour de la maison, il de- « vient un roi Tchakravartin, ayant une armée composée de quatre corps, victorieux, juste, « roi de justice, possesseur des sept joyaux. Voici maintenant quels sont les sept joyaux « qu'il possède, ce sont: le joyau de la roue, le joyau de l'éléphant, le joyau du cheval, « le joyau de la femme, le joyau de la pierre précieuse, le joyau du maître de maison, « et le joyau du général, qui fait le septième. » Le *Lalita vistara* expose ensuite ce qui se rapporte à chacun de ces objets précieux formant le trésor d'un roi Tchakravartin; j'omets à dessein ce développement, que le lecteur trouvera dans la traduction française de

---

[1] *Lalita vistara*, f. 9 b et 10 a du manuscrit A; et *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 14.

M. Foucaux ; je me contente d'en extraire le détail relatif aux fils du roi Tchakravartin, parce qu'il se retrouve presque mot pour mot dans la rédaction des Buddhistes du Sud : *Ebhiḥ saptaratnâiḥ samanvâgatô bhavichyati tchâsya putrasahasraṁ bhavati çûrâṇâṁ vîrâṇâṁ varâggarûpiṇâṁ parasâinyapramardakânâṁ sa imâṁ mahâpṛithivîṁ sâgaraparyantâṁ akhilâm akaṇṭakâm adaṇḍênâçastrêṇâbhinirdjityâdhyâvasati*[1]. « Ce sont là les sept joyaux dont il est doué, et il aura mille fils braves, héros, ayant une forme et des membres parfaits, sachant écraser les armées de leurs ennemis. Pour lui, il réside [dans la maison] après avoir soumis la grande terre dans sa totalité jusqu'aux limites de l'Océan, sans y laisser d'épine, et en n'employant ni le châtiment, ni le glaive. » Si au contraire il renonce à la vie du monde, voici la destinée qui lui est promise : *Sa tchêd agârâd anagârikaṁ pravradjichyati vântatchhandarâgô nêtâ ananyadêvaḥ çâstâ dêvânâṁtcha manuchyâṇâṁtcha*[2] : « Mais s'il sort de la maison pour se faire mendiant, alors vide de passions et de desirs, devenu le guide [du monde], ne reconnaissant pas les autres Dieux, il sera le précepteur des Dieux et des hommes. » Le lecteur exercé reconnaîtra ici autant d'expressions consacrées qui reviennent toujours les mêmes quand il est question de ce sujet.

Voici maintenant de quelle manière les *Suttas* pâlis expriment ces mêmes idées ; on les retrouve plusieurs fois répétées dans le *Dîgha nikâya*, notamment dans l'*Ambaṭṭha sutta* et dans le *Lakkhaṇa sutta*, c'est-à-dire dans le *Sutta* relatif aux signes mêmes qui nous ont occupés et dont il s'agit d'exposer l'effet. Ce dernier texte est ainsi conçu : *Dvattiṁsa bhikkhavê mahâpurisassa lakkhaṇâni yêhi samannâgatassa mahâpurisassa dvê gatiyô bhavanti ananñâ. Satchê agâraṁ adjjhâvasati râdjâ hôti tchakkavattî dhammikô dhammarâdjâ tchâturantô vidjitâvî djanapadatthâvariyappattô sattaratanasamannâgatô. Tassimâni satta ratanâni bhavanti, séyyathîdaṁ tchakkaratanaṁ hatthiratanaṁ assaratanaṁ maṇiratanaṁ itthiratanaṁ gahapatiratanaṁ pariṇâyakaratanaṁ êva sattamaṁ. Parôsahassaṁ khô panassa puttâ bhavanti sûrâ vîraṅgarûpâ parasênappamaddanâ. Sô imaṁ paṭhaviṁ sâgarapariyantaṁ adaṇḍêna asatthêna dhammêna abhividjiya adjjhâvasati. Satchê khô panâgârasmâ anagâriyaṁ pabbadjati arahaṁ hôti sammâsambuddhô lôkê vivattatchtchhaddô*[3]. « Il y a, ô Religieux, trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme ; le grand homme qui en est doué voit s'ouvrir devant lui deux voies et non une autre. S'il préfère le séjour de la maison, il devient un roi Tchakkavatti, juste, roi de justice, maître des quatre points de l'horizon, victorieux, ayant acquis la propriété des campagnes, possesseur des sept joyaux. Voici maintenant quels sont les sept joyaux qu'il possède ; ce sont : le joyau de la roue, le joyau de l'éléphant, le joyau du cheval, le joyau de la pierre précieuse, le joyau de la femme, le joyau du maître de maison, le joyau du général, qui fait le septième. Il a plus de mille fils, braves, ayant la forme et les membres des héros, sachant écraser les armées de leurs ennemis. Pour lui, il réside [dans la maison] après avoir soumis cette terre jusqu'aux limites de l'Océan, en n'employant ni le châtiment, ni le glaive, et par la justice seule.

---

[1] *Lalita vistara*, f. 11 b du man. A ; man. Soc. asiat. f. 11 a ; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 20.

[2] *Lalita vistara*, f. 12 b du man. A ; f. 11 a du man. Soc. asiat. et *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 20.

[3] *Lakkhaṇa sutta*, dans *Digh. nik.* f. 166 b. *Ambaṭṭha sutta*, *ibid.* p. 24 a ; *Mahâpadhâna sutta*, *ibid.* f. 69 b et 70 a. On voit, par l'identité des expressions, qu'il s'agit ici d'un type conventionnel.

« Si au contraire il sort de la maison pour se faire mendiant, alors il devient *Arhat*, parfaitement et complétement Buddha, n'ayant que du dégoût pour le monde. »

Il est impossible de méconnaître l'identité fondamentale de ces deux exposés; il est évident qu'ils partent tous deux d'un même original. Les différences de rédaction que l'on remarque entre la formule sanscrite et la formule pâlie s'expliquent aisément par la différence des temps et des lieux; elles ne portent pas d'ailleurs sur des points importants. Si même nous possédions des manuscrits plus anciens, il est quelques-unes de ces différences dont on pourrait découvrir directement l'origine. Passons-les rapidement en revue. Dans la rédaction sanscrite, parmi les épithètes du roi Tchakravartin, nous trouvons le titre de *tchaturagga*, auquel on ne peut guère assigner d'autre sens que celui de « ayant les quatre « corps d'armée. » Dans la rédaction pâlie, au contraire, on lit *tchâturanta*, mot où l'allongement de la voyelle, marque de dérivation, semble annoncer un adjectif d'une composition plus perfectionnée que le *tchaturagga* sanscrit. Littéralement cette épithète signifie seulement ceci: « celui qui a les quatre extrémités, » c'est-à-dire, comme le disent les Brâhmanes avec d'autres mots, « celui qui est vainqueur de l'univers jusqu'aux quatre coins de « l'horizon. » Les deux expressions ne sont pas grandement éloignées l'une de l'autre, car il faut que le monarque souverain soit à la tête d'une armée composée, selon les idées indiennes, de quatre corps de troupes, pour porter la victoire jusqu'aux limites de l'univers. Eh bien, je ne doute pas que cette différence elle-même ne disparût dans quelqu'une de ces anciennes écritures que la sagacité de J. Prinsep a si heureusement déchiffrées. Si le lecteur exercé veut bien se remettre sous les yeux la forme du *t* et celle du *g* dans les inscriptions de Piyadasi et dans celles des cavernes de l'ouest de l'Inde, il reconnaîtra qu'il n'y a rien de si facile à confondre que ces deux consonnes, surtout lorsqu'elles forment la seconde partie d'un groupe. On a donc pu lire très-facilement *tchâturanta* pour *tchaturagga*, et réciproquement. Quant à moi, je crois que la leçon la meilleure et la plus authentique doit être celle de *tchaturagga*.

Dans la rédaction sanscrite nous ne voyons pas de trace de cette épithète curieuse de *djanapadatthâvariyappatta*, qui veut dire littéralement « qui a acquis la propriété immobilière des campagnes. » Serait-ce que cette épithète aurait été ajoutée plus tard, à Ceylan peut-être, et sous l'influence d'un système qui attribuait aux rois la propriété exclusive des terres?

Parmi les épithètes des mille fils du monarque souverain, nous trouvons dans la rédaction sanscrite *vîrâṇâm varâggarûpiṇâm*, « héros ayant une forme et des membres par« faits, » et dans la rédaction pâlie, *vîraggarûpa*, « ayant la forme et les membres des héros. » Il est bien évident que ces deux leçons sortent l'une de l'autre, soit par développement, soit par contraction. La seconde supposition me paraît la plus vraisemblable, et j'aime mieux croire que *vîraggarûpa* est une contraction plus ou moins fautive de *vîrâ varâggarûpiṇaḥ* que d'admettre que cette seconde leçon s'est développée postérieurement à la première.

Enfin la dernière et peut-être la plus singulière des différences que présentent nos deux textes, c'est que la version pâlie a *tchhadda* au lieu de *tchhanda*, c'est-à-dire *vomissement*

au lieu de *désir*. Lorsque l'homme prédestiné à l'une des deux destinées supérieures dont il a été parlé, devient Buddha, le *Lalita vistara* le désigne par cette épithète *vântatchhandarâga*, qui signifie littéralement, « celui qui a vomi tout désir et toute passion. » Cette image un peu crue, mais familière aux Indiens, a laissé sa trace dans la rédaction pâlie ; toutefois elle s'y est transformée d'une manière bizarre : les termes que j'ai traduits par « n'ayant que du dégoût pour le monde, » *lôkê nivattatchhaddâ*, signifient mot pour mot « cui vomitus excitus erga mundum. » Ici encore, il semble que la version pâlie résulte du texte sanscrit, ou mal lu, ou bouleversé dans ses termes ; de *vânta* vient *vatta*, de *tchhanda*, *tchhaddâ*, et peut-être *lôkê* n'est-il que la transformation de *râga*. Le sens qui résulte de cette nouvelle rédaction du texte n'est pas fort éloigné de celui que donne la version sanscrite ; mais il en diffère en ce qu'il est obtenu d'une manière indirecte et au moyen d'une expression tourmentée, tandis que la version du *Lalita vistara* est aussi simple pour le fond que pour la forme. Il se peut qu'ici encore on doive recourir à une cause première aussi peu importante que la figure des lettres. Le double *dda* et le *nda* se ressemblent considérablement dans l'écriture singhalaise ; on en doit dire autant du double tta et du nta. Il ne serait donc pas impossible que la rédaction du texte pâli, tel que nous le possédons actuellement, n'eût eu lieu que postérieurement à l'arrivée des écritures canoniques à Ceylan, et que, consignée d'abord dans un caractère bien moins arrêté que le sanscrit de nos jours, elle eût subi plus tard, par le fait des copistes ou des lecteurs, les modifications que je crois pouvoir rapporter à la confusion de quelques signes plutôt qu'à la différence des écoles.

SECTION II.

DES QUATRE-VINGTS SIGNES SECONDAIRES.

Outre les trente-deux *Lakchaṇas* ou signes caractéristiques d'un grand homme dont on vient de voir les nobles effets, les Buddhistes connaissent encore quatre-vingts signes secondaires dits *Anuvyañdjana* ou marques de beauté, auxquels j'ai déjà fait plus d'une allusion, et qu'il nous faut examiner pour avoir une idée complète du type de perfection physique qu'ils cherchent dans leur sage ou dans les fabuleux monarques nommés « Rois « qui font tourner la roue. » J'en connais jusqu'ici quatre listes puisées à quatre sources diverses : la première est donnée par le *Lalita vistara*, à la suite des trente-deux signes dits *Lakchaṇas* ; la seconde forme la section quatrième du *Vocabulaire pentaglotte*, la troisième a été publiée par M. Hodgson, d'après le *Dharma saggraha*, la quatrième et dernière est empruntée au *Dharma pradîpikâ* singhalais[1]. Les trois premières sont rédigées en sanscrit, la dernière l'est en pâli ; c'est la seule de ce genre que j'aie rencontrée jusqu'ici ; car à la différence des trente-deux *Lakchaṇas*, les quatre-vingts signes secondaires ne se trouvent ni dans le *Lakkhaṇa sutta* ni dans le *Mahâpadhâna sutta* pâlis. Comme les

---

[1] *Lalita vistara*, f. 61 b du manuscrit A ; f. 58 b, man. Soc. asiat. comparé au *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 108 ; Hodgson, *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 91 ; *Journ. as. Soc. of Great-Britain*, t. II, p. 315 ; *Dharma pradîpikâ*, f. 7 b ; *Vocabul. pentagl.* sect. 4 ; A. Rémusat, *Mélanges asiat.* t. I, p. 170 et suiv.

livres qui m'ont fourni ces quatre listes sont les mêmes que ceux auxquels j'ai emprunté tout à l'heure l'énumération des trente-deux signes de perfection, je continuerai à les désigner par les mêmes lettres ; ainsi l'expression qui suivra le premier chiffre étant celle du *Lalita vistara*, V désignera le *Vocabulaire pentaglotte*, H la liste du *Dharma saggraha* publiée par M. Hodgson, et D celle du *Dharma pradîpikâ* singhalais. De plus je suivrai, pour l'examen des signes secondaires, la méthode que j'ai appliquée aux marques de la beauté.

1. *Tuṅganakhaḥ*, V3 *tamraganakhaḥ*, H3, D5 *tuṅganakhatâ*. Ce caractère signifie « Il a les ongles bombés, » suivant les interprètes tibétains (*relevés*). La leçon du *Vocabulaire pentaglotte* est très-fautive ; mais on peut l'expliquer en partie en supposant que le groupe *ṅga* aura été lu à tort *rga* ; l'écriture *Randja* donnerait aisément lieu à une confusion de ce genre. Quoi qu'il en soit, on remarquera ici deux choses : la première, que dans de nos listes sont unanimes quant à la place de ce caractère ; la seconde, que la liste pâlie du *Dharma pradîpika* le présente sous la forme d'un terme abstrait, comme fait la liste de Hodgson, de cette manière : « la qualité d'avoir les ongles bombés. » Cet accord se continuera généralement dans la suite des deux listes ; je le signale au début de cette analyse comme un des traits les plus frappants de l'analogie des autorités népâlaises et des textes singhalais en ce qui touche ce point important de la doctrine.

2. *Tâmranakhaḥ*, V1 *âtamranakhaḥ*, H1 *âtâmranakhatâ*, D4 *tambanakhatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les ongles de la couleur du cuivre rouge. » Les Tibétains ne l'entendent pas autrement. Le *Vocabulaire pentaglotte* n'est ici fautif que par l'abrégement de la seconde voyelle. Du reste il s'accorde avec la liste de M. Hodgson pour faire précéder le mot *tâmra* « cuivre » de la préposition *â* qui ajoute ici l'idée de « analogue à, tirant sur. » La liste singhalaise se rapporte ici à celle du *Lalita vistara*. En résumé, nos quatre listes se divisent en deux groupes, dont l'un exprime ainsi ce caractère tiré des ongles : « Il a « les ongles couleur de cuivre rouge, » et dont l'autre le rend avec une nuance légère : « Il « a les ongles tirant sur la couleur du cuivre rouge. »

3. *Snigdhanakhaḥ*, V2 *snigdhanakhaḥ*, H2 *snigdhanakhatâ*, D6 *siniddhanakhatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les ongles lisses ; » les Tibétains l'entendent de la même manière. Dans la liste du *Dharma pradîpika*, le mot *siniddha* est l'altération pâlie du sanscrit *snigdha* « lisse, poli, luisant. » Cette liste recule ce caractère un peu plus bas que les autres autorités que j'ai entre les mains ; cela vient de ce qu'elle débute par la description des doigts, avec laquelle elle mêle celle des ongles. Malgré ces différences, il n'en est pas moins évident que nos quatre listes commencent par des caractères très-voisins les uns des autres, à la différence des listes des *Lakchaṇas*, qui, comme nous l'avons vu, montrent en ce point de notables divergences.

4. *Vṛittâṅguliḥ*, V4 *vṛittâṅguliḥ*, D3 *vaṭṭaṅgulitâ*. Ce caractère signifie : « Il a les doigts « arrondis, » comme l'entendent les Tibétains. Il est reproduit d'une manière fautive par

le *Vocabulaire pentaglotte*, et manque dans la liste du *Dharma saggraha* népâlais, peut-être par un oubli du copiste.

5. *Tchitrâğğulih.* V6 *parağğulih*; H5 *tchhatrâğğulitâ*; D1 *tchitâğğulitâ*. Ce caractère signifie: « Il a les doigts beaux; » mais la variété des leçons que présentent nos quatre listes me laisse dans l'incertitude sur le sens véritable. Le *Lalita vistara* a *tchitra ağğuhḥ*, composé qui n'est guère susceptible d'un autre sens que de celui que je propose. Cependant les Tibétains, d'après la traduction de M. Foucaux, y voient le sens de *long*, pour lequel on attendrait *dîrgha*. La leçon du *Dharma pradîpikâ* singhalais donne lieu à cette incertitude particulière, que si *tchita* est le substitut de *tchitra*, c'est *tchitta* qu'on devrait écrire; et qu'au contraire, si *tchita* est la leçon régulière, on pourrait le traduire par *couvert, plein*, comme j'ai proposé de le faire pour le n° 16 des signes dits *Lakchaṇas* qui se rapporte aux épaules[1], de cette manière: « Il a les doigts pleins; » mais je crains qu'on n'objecte que ce sens rentre presque complétement dans la définition des doigts arrondis du n° 4. J'avoue que je ne puis rien faire de la leçon de la liste népâlaise *tchhatrâğğulitâ*, « il a les doigts en forme de parasol. » Faut-il voir ici une allusion à ces doigts réunis par une sorte de membrane, dont il semble que parlent les Tibétains, mais dont j'ai suspecté plus haut la réalité? Je ne le pense pas, et j'aime mieux supposer que *tchhatra* est une faute de copiste pour *tchitra*. Enfin que devra-t-on faire du *paraǧğulih* du *Vocabulaire pentaglotte*, que Rémusat proposait de traduire par « doigts ronds[2]? » C'est uniquement par conjecture que je place ici cet énoncé, mais le *Vocabulaire pentaglotte* s'accordant sur les autres caractères tirés de cette partie du corps avec les trois listes collatérales, *paraǧğulih* doit remplir la place vacante de *tchitrâğğulih*.

6. *Anupûrvatchitrâğğulih.* V5 *anupûrvaǧğulih*; H5 *anupûrvâğğulitâ*; D2 *anupubbaǧğulitâ*. Ce caractère signifie: « Il a les doigts effilés, » comme l'ont bien vu les Tibétains; mais en traduisant ainsi, j'omets le mot *tchitra*, qui suit *anupûrva* et qui fait répétition avec le n° 5, lequel, ainsi qu'on l'a vu, donne lieu à quelques difficultés. Pour traduire exactement le n° 6 du *Lalita vistara*, il faudrait dire: « Il a les doigts beaux et effilés. » Cependant, comme le *Lalita vistara* est seul à répéter le mot *tchitra*, je crois qu'il est nécessaire de l'omettre dans une traduction destinée à reproduire systématiquement l'ensemble des caractères secondaires dits *Anuvyañdjana*. Et à ce sujet je dirai que cette répétition du mot *tchitra* ne doit pas étonner en ce qui touche le *Lalita vistara*, qui est moins une énumération systématique des quatre-vingts signes secondaires de beauté, que la description suivie et jusqu'à un certain point oratoire de l'homme qui possède ces caractères. C'est là une remarque qu'il ne faut pas perdre de vue, parce que c'est ainsi qu'a dû commencer l'énumération de ces caractères: on en a parlé longtemps par tradition avant de les cataloguer d'une manière régulière, et des listes comme celles du *Dharma saǧgraha* et du *Dharma pradîpikâ* sont certainement postérieures à des textes comme ceux du *Lalita vistara*. On comprend alors que les répétitions qui pouvaient s'être glissées dans les textes ont dû néces-

---

[1] Voy. ci-dessus, p. 568. — [2] *Mélanges asiat.* t. I, p. 170.

sairement disparaître des listes. Quant au sens du seul élément qui doive subsister, celui d'*anupûrva*, il doit être exactement rendu par *effilé*, puisque *anupûrva* s'applique à tout ce qui se développe successivement dans un ordre régulier.

7. *Gûḍhaçiraḥ*, V7 *nigûḍhaçiraḥ*, H6 *gûḍhaçiratâ*, D49 *niŋgulhasirasatâ*. Ce caractère signifie « Il a les veines cachées », comme l'entendent les Tibétains; c'est évidemment un effet de la rondeur et de la plénitude des formes rebondies. Aussi A. Rémusat le commentait-il fort bien par ces mots: « veines profondes qui ne font point saillie au dehors[1]. » On reconnaît aisément en quoi est fautif le *Vocabulaire pentaglotte*, qui confond d'ordinaire *s* ou *ç* avec *ṣ*. Ce caractère est exprimé dans le *Dharma pradîpikâ* avec une particularité d'orthographe qui ne peut cependant faire difficulté; il s'agit de l'addition d'une nasale *ŋ* après la préposition *ni*, addition qui est dans l'esprit du singhalais: *niŋgulha* revient donc au pâli *nigulha*, qui est lui-même le sanscrit *nigûḍha*.

8. *Gûḍhagulphaḥ*, V9 *gûḍhagulphaḥ*, H8 *gûḍhagulphatâ*; D7 *niŋgulhagôpphakatâ*. Ce caractère signifie « Il a la cheville cachée » ou couverte, comme l'entendent les Tibétains. Le *Vocabulaire pentaglotte* est encore ici incorrect; les autres listes s'accordent entre elles, sauf celle des Singhalais, qui lit *nigulha* au lieu de *gûḍha*. Le *Vocabulaire pentaglotte* omet ici la préposition *ni* qu'il avait admise pour l'article précédent; en ce point il est correct, sauf toutefois la mauvaise orthographe de *dh* pour *ḍh*.

9. *Ghanasandhiḥ*, V8 *nirgranthiçiraḥ*, H7 *nigranthiçiratâ*. Ce caractère signifie « Il a les « articulations solides. » Cependant les interprètes tibétains le traduisent, d'après M. Foucaux, par « les articulations invisibles », ce qui semble indiquer que *ghana* a été pris par eux dans le sens d'*impénétrable*, pour dire que les articulations sont engagées dans un corps si plein et si charnu qu'elles ne sont pas apparentes. Quant à la leçon de la liste népâlaise et aussi à celle du *Vocabulaire pentaglotte* (sauf la faute déjà signalée qui la termine), elle s'éloigne au premier abord sensiblement de la version du *Lalita vistara*; elle signifie « Il a « les veines ou les muscles sans nœuds. » Cette divergence n'est cependant pas aussi considérable qu'on le pourrait croire; car dire d'un homme que les muscles de ses membres n'ont pas de nœuds, c'est dire quelque chose de bien semblable à ceci, que « ses articula« tions ne sont pas apparentes. » On sait le vague qui existe sur la signification propre du mot *çirâ*, qu'on prend dans les diverses acceptions de « veine, nerf, muscle, tendon; » et l'on conçoit de même que les points où les membres s'attachent, c'est-à-dire les points de *sandhi*, puissent être attribués à la rencontre des *çirâ*. Je n'ai donc pas hésité à mettre sur le même rang nos trois listes; il eût fallu sans cela constater une lacune, soit dans le *Lalita vistara*, soit dans le *Vocabulaire pentaglotte* et le *Dharma saŋgraha* réunis. Je n'ai pas indiqué la présence de cet attribut pour la liste singhalaise; il y doit cependant exister, car je trouve, sous le n° 45, un caractère ainsi conçu, *sirasatâ*, caractère incomplet que le copiste de mon exemplaire du *Dharma pradîpikâ* n'avait sans doute pu lire en entier.

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 170.

sur son original, ou qu'il n'y avait pas trouvé, car il a laissé à gauche de *suvasita* un blanc destiné à marquer la lacune d'un mot. Le *Dharma pradîpikâ* ayant donné, sous le n° 49, un caractère correspondant au n° 7 du *Lalita vistara*, il est très-probable que nous devrions trouver ici l'analogue du n° 7 de la liste népâlaise.

10. *Avichamasamapâdaḥ*; Voc. *avichamapâdaḥ*, Hg. *avichamapâdatâ*; DS. *samapâdatâ*. Ce caractère signifie « Il a les pieds égaux et non inégaux, » et les Tibétains l'entendent exactement de la même manière. Les trois autres listes s'accordent pour ce sens, les unes disant, « Il a les pieds non inégaux, » et la dernière, « La qualité d'avoir les pieds égaux. » Ici encore nous trouvons dans l'énoncé du *Lalita vistara* la trace d'un développement qui a disparu des autres listes qui sont des énumérations plus techniques. Et ce développement qui consiste à joindre à l'affirmation du positif celle de l'absence du négatif, est tout à fait dans l'esprit du Buddhisme; on en rencontre d'aussi fréquents exemples dans les livres du Sud que dans ceux du Nord.

11. *Âyatapâdapârshṇiḥ*. Ce caractère, qui manque dans les trois autres listes, signifie, « Il a le talon large, » ou « gros, » suivant les Tibétains.

12. *Snigdhapâṇilêkhaḥ*; Voc. *snigvapâṇilêkhaḥ*, Hgh. *snigdhapâṇilêkhatâ*, DS. *rutchirasaṃsthânalêkhata*. Ce caractère signifie, « Il a les lignes de la main lisses, » ou, comme disent les Tibétains, « brillantes. » Le *Lalita vistara*, qui a suivi jusqu'à présent avec assez de régularité l'ordre des trois autres listes, s'en écarte considérablement ici, en passant de la description des pieds à celle des mains. On reconnaît sans peine la cause de la mauvaise leçon du *Vocabulaire pentaglotte*; le copiste a confondu les groupes *dha* et *gva*. Dans l'énoncé de la liste népâlaise il faut lire *lêkhatâ* au lieu de *lêkhita*. Quant à celui de la liste du *Dharma pradîpikâ* singhalais, il doit se traduire ainsi: « Il a les lignes belles et « semblables. » Il faut entendre par là les lignes de la main, car dans cette liste ce caractère vient le dernier de tous ceux qui se rapportent à la main. Je crois que nous trouvons ici réunis sous un même article deux caractères que le *Lalita vistara* sépare en deux numéros. Les lignes dites *rutchira* ou *belles* répondent aux lignes *snigdha* ou *lisses* des autres énumérations, et les lignes de la main *saṃsthâna* ou *semblables* répondent aux *tulya*, « semblables ou égales, » du *Lalita*, que nous allons voir sous le numéro suivant.

13. *Tulyapâṇilêkhaḥ*. Ce caractère signifie « Il a les lignes de la main semblables, » ou, comme disent les Tibétains, « régulières. » Cet attribut manque dans les autres listes, sauf dans celle des Singhalais, où, comme je le disais tout à l'heure, il est réuni au caractère des lignes belles ou lisses. Toutefois je trouve dans le *Vocabulaire pentaglotte* un énoncé très-fautif et même incomplet, qui, s'il ne représente pas directement ce caractère, en doit être ou la transformation altérée, ou, si on l'aime mieux, l'analogue et le substitut. Il est placé sous le n° 44 et ainsi conçu: « *Kulapatriçasa*, » c'est-à-dire, selon l'interprétation d'A. Rémusat, « mains délicates comme un tissu de *Kieou-lo*, » ou, selon le mandchou

« comme le coton[1]. » Pour retrouver ce sens, il suffirait de lire *tûla*, « coton, » au lieu de *tula*, et *sadriça* au lieu de *pâtriça*; mais il resterait une lacune plus ou moins considérable à la fin du composé, car je n'oserais substituer le mot *pâṇi* « main, » à la syllabe *su*. Quoi qu'il en soit, deux points me paraissent évidents ici : l'un, qu'il n'est pas impossible de retrouver dans l'énoncé sanscrit le sens que les Chinois lui assignent ; l'autre, que si cet énoncé a sa place quelque part dans cette énumération des caractères secondaires, ce doit être auprès de notre n° 13, dont il diffère par le sens, mais dont il est l'analogue par suite de la ressemblance qu'ont les deux mots *tulya* et *tûla*. Je n'hésite pas davantage à ramener ici, quoique je ne l'entende pas entièrement, le n° 43 de la liste népâlaise, *gandhasadriçasukumârapâṇitâ*, « la qualité d'avoir les mains très-douces et semblables au « *gandha*. » Quelle substance ou quel objet entend-on désigner par le *gandha*? est-ce le soufre, ou le bouton de quelque fleur? c'est ce que je ne saurais dire. Ce doit être, selon toute apparence, un objet remarquable par sa douceur, comme est le coton, qui sert de point de comparaison dans le *Vocabulaire pentaglotte*.

64. *Gambhîrapâṇilêkhaḥ*, V46 *gambhîrapâṇilêkha*, H45 *gambhîrapâṇilêkhitâ*, D 37 *gambhîrapâṇilêkhatâ*. Ce caractère signifie « Il a les lignes de la main profondes, » comme l'entendent les Tibétains. Nos quatre listes sont unanimes sur ce point.

65. *Ajihmapâṇilêkhaḥ*, D39 *ajihmalêkhatâ*. Ce caractère signifie « Il a les lignes de la « main non tortueuses, » comme l'entendent les Tibétains, ou « droites, » comme le disent les Singhalais. Ce caractère manque dans le *Vocabulaire pentaglotte* et dans le *Dharma saṅgraha* népâlais.

66. *Anupûrvapâṇilêkhaḥ*, V47 *âyatapâṇilêkhaḥ*, H46 *âyatapâṇilêkhitâ*, D38 *âyatalêkhatâ*. Ce caractère signifie « Il a les lignes de la main allongées, » ou, suivant les Tibétains, « très-régulières. » Je crois que la première traduction est préférable, parce qu'elle est appuyée par la leçon des autres listes, *âyata*, « étendu, prolongé. » On ne fera pas difficulté de donner ici le sens d'*allongé* à l'adjectif *anupûrva*, puisque nous l'avons traduit déjà par *effilé*, en parlant des doigts, ci-dessus sous le n° 6. Il en doit être de même des lignes de la main qui se prolongent en diminuant jusqu'au point où elles disparaissent.

67. *Vimbôchṭhaḥ*, V49 *bimbapratibimbôchṭha*, H48 *bimbapratibimbôchṭhatâ*, D35 *raktôṭhatâ*. Ce caractère signifie « Il a les lèvres comme le fruit du Vimba, » à quoi les Tibétains ajoutent, « rouges comme le fruit du Vimba. » On sait que le Vimba ou Bimba est le fruit rouge du *momordica monadelpha*, auquel les poëtes comparent les lèvres rougies par l'usage du bétel et de l'arec. Le *Vocabulaire pentaglotte* oublie ici le mot *ôchṭha*, « lèvre; » mais il faut suivre *vimba* de *prativimba*, « image, ressemblance, » comme le fait aussi la liste népâlaise. Les Singhalais se contentent de dire : « La qualité d'avoir les lèvres rouges. »

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 172.

18. *Nôtchtchaçabdavatchanaḥ*, V48 *nâtyâyatavadanaḥ*; H47 *nâtyâyatavatchanatâ*; D36 *âyatavadanatâ*. Ce caractère signifie : « Il a une voix dont le son n'est pas trop élevé, » ou, comme disent les Tibétains, « Le son de sa voix est sans rudesse, » ce qui ne me paraît pas une traduction suffisamment exacte. Nos trois autres listes diffèrent sensiblement de la définition du *Lalita vistara*. Ainsi le *Vocabulaire pentaglotte*, qui est très-fautif, puisqu'il lit *madanaḥ* au lieu de *vadanaḥ*, veut dire de deux choses l'une, ou : « Sa bouche n'est pas « trop grande, » ou « Son visage n'est pas trop allongé; » c'est ce dernier sens que proposait Rémusat, quand il traduisait : « visage plein et arrondi. » La liste singhalaise dit exactement le contraire : « La qualité d'avoir la bouche grande ou le visage allongé; » mais il y a certainement ici une faute qui consiste dans l'omission de la négation. De toute façon il n'est question, d'après ces deux listes, que de bouche ou de visage, mais non de voix ni de parole. Ce dernier sens paraît dans la liste népâlaise : « Sa voix n'est pas trop élevée; » mais il n'est exprimé nettement que dans le *Lalita vistara*. Entre ces sens divers, nous n'avons pour nous décider que la vraisemblance; or la vraisemblance est, à mon avis du moins, en faveur de la liste singhalaise et du *Vocabulaire pentaglotte* corrigés l'un et l'autre. Le caractère dont il s'agit ici doit être tiré du visage ou de la bouche, par cela seul que toutes nos listes s'accordent à le placer auprès du caractère tiré des lèvres. Entre la face et la bouche, j'inclinerais pour cette dernière partie, parce qu'il est plus facile d'arriver à la voix en partant de la bouche qu'en partant du visage. Aussi pensé-je qu'on a, dans l'origine, entendu dire : « Il n'a pas la bouche trop grande, » et qu'ensuite confondant *vadana*, « la bouche, » avec *vatchana*, « la parole, » quelque copiste aura cru qu'il s'agissait de la voix, dont il sera parlé plus bas; et qu'une fois cette opinion entrée dans son esprit, il aura substitué à *nâtyâyata*, « pas trop long, » le mot *nôtchtcha*, « pas élevé. » Cette dernière substitution serait fort aisée à comprendre, si l'on supposait que le mot *nâtyâyata* s'est présenté dans le principe sous une forme populaire, comme celle qu'il aurait en pali, *nâtchtchâyata*.

19. *Mṛidutaruṇatâmradjihvaḥ*; V50, 51, 52 *mṛidudjihvaḥ*, *tanudjihvaḥ*, *raktadjihvaḥ*; H49, 50, 52 *mṛidudjihvatâ*, *tanudjihvatâ*, *raktadjihvatâ*; D46 *mṛidutaruṇatâmradjihvatâ*. Ce caractère signifie : « Il a la langue douce, délicate et couleur de cuivre rouge. » Les Tibétains, au lieu de *délicate*, disent *souple*, ce qui est une traduction incomplète de *tanu* et un peu libre de *taruṇa*; cette dernière leçon, d'ailleurs, me paraît devoir être abandonnée en présence du témoignage unanime des trois autres listes qui ont *tanu*, tout en l'écrivant deux fois fautivement *tana* et *tanuṃ*; et surtout parce que nous trouvons sous le n° 12 des *Lakchaṇas* ce caractère d'une langue mince déjà positivement exprimé. Il arrive cependant plus d'une fois que les caractères secondaires ne sont que la répétition d'un des trente-deux signes ou *Lakchaṇas*, ou qu'ils n'y ajoutent que des traits de peu d'importance. L'addition ici consisterait uniquement dans le terme de *tâmra*, « couleur de cuivre rouge, » que nos trois autres listes remplacent par *rakta* ou *ratta*, « rouge. » On remarquera de plus que ces listes font trois articles de ces attributs relatifs à la langue, attributs que le *Lalita vistara* exprime en un seul terme composé. Cette circonstance vient encore à l'appui de

l'observation que j'ai déjà faite et plusieurs fois répétée sur le caractère peu systématique de l'exposé du *Lalita vistara*[1].

20. *Gadjagardjitâbhistanitamêghasvara madhura mañdju ghôcha*. V53 et 54 *djîvamûtaghôchaḥ, tchâruvaraḥ*; H51 et 53 *mêghagardjitaghôchatâ, madhuratchâramañdjusvaratâ*. Ce caractère signifie : « Sa voix douce et belle a le son du cri de l'éléphant ou du nuage « qui tonne. » M. Foucaux traduit également dans ce sens d'après le *Lalita vistara* tibétain. Nos deux autres listes disent la même chose avec un peu plus de précision et aussi plus de netteté. De ce caractère unique elles font deux attributs, de cette manière : « L'état « d'avoir la voix semblable au grondement du nuage, l'état d'avoir une voix douce, agréable « et belle. » La vraisemblance veut en effet que ces attributs soient distingués les uns des autres. Le *Vocabulaire pentaglotte* nous donne l'expression la plus concise ; seulement il est singulièrement incorrect en lisant *djîvamûta* au lieu de *djîmûta*, « nuage. » La liste singhalaise omet ces deux caractères.

21. *Paripûrṇavyañdjanaḥ*; V64 *paripûrṇavyandjanaḥ*, H23 *paripûrṇavyandjanatâ*, D15 *paripuṇṇapurisavyañdjanatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les organes sexuels complets. » Les Tibétains traduisent : « Il a les marques secondaires parfaites et accomplies[2]. » Mais ce qui prouve que *vyañdjana* ne peut avoir ici le sens de *anuvyañdjana*, « marque secondaire, » c'est la leçon de la liste singhalaise qui ajoute *purisa* pour *purucha*, « les organes du sexe « masculin. »

22. *Pralambabâhuḥ*; V11 *sthitânavanatapralambabâhutâ*. Ce caractère signifie : « Il a « les bras longs ; » le *Vocabulaire pentaglotte* le développe et l'explique de cette manière : « Debout et sans qu'il se baisse, ses bras touchent à ses genoux. » Je n'hésite pas à reconnaître dans le texte confus et fautif du *Vocabulaire pentaglotte* l'expression même qui forme le dix-huitième des signes caractéristiques d'un grand homme. J'ai déjà fait plus haut ce rapprochement[3] et j'ai montré que le *Vocabulaire pentaglotte* avait rejeté parmi les quatre-vingts *Anuvyañdjanas* l'un des trente-deux *Lakchaṇas*. Cette conjecture est pleinement confirmée aujourd'hui que nous voyons la liste népâlaise et celle des Singhalais omettre de l'énumération des *Anuvyañdjanas* un attribut que le *Lalita* et le *Vocabulaire* y placent à tort.

23. *Çutchigâtraḥ vastrasampannaḥ*; V21 *çutchigâtraḥ*, H20 *çutchigâtratâ*, D60 *vimalagattatâ*. Ce caractère signifie : « Ses membres brillants sont vêtus, » suivant les Tibétains : « Tous les vêtements de son corps sont purs. » La manière dont se présente ici le texte du *Lalita vistara* annonce deux articles qu'il faudrait traduire ainsi : « Il a les membres brillants ; « il est couvert de vêtements. » En effet, dans le texte même de nos manuscrits, chacun des quatre-vingts caractères est suivi de la conjonction *tcha*, et cette conjonction est répétée ici après le premier comme après le second terme. Mais outre que les interprètes tibétains ne

---

[1] Voy. ci-dessus, p. 585. — [2] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 109. — [3] Ci-dessus, n° 18, p. 569.

voient ici qu'un attribut unique, qu'ils rapportent, à tort selon moi, plutôt au vêtement qu'au corps, il est clair que l'idée principale est celle de l'éclat des membres, comme le prouve le témoignage du *Vocabulaire pentaglotte* et de la liste népalaise. En effet ces deux dernières autorités ne parlent pas du vêtement, ni dans cet article, ni dans aucun autre; c'est là une addition propre au *Lalita vistara*, et qui tient au caractère plus développé de son exposition. L'addition d'ailleurs est tout à fait conforme aux idées des Buddhistes sur l'indécence de la nudité; et il est aisé de comprendre comment un Religieux, en parlant pour la première fois des membres de l'homme supérieur qu'il décrit, n'a pu se le figurer que couvert de vêtements. Je dis *vêtements*, quoique je reste encore dans le doute sur la lecture et la signification du mot que je transcris *vasti*, et que mes trois manuscrits lisent *vastu*; pour trouver ici le sens de *vêtement*, il faut substituer *vastra* à ce terme obscur; peut-être même résulte-t-il de la confusion des groupes *tu* et *tra*. On remarquera la variante de la liste singhalaise, qui substitue l'idée de *pur* à celle de *brillant*, à cause de l'analogie de signification qu'offrent les mots *çutchi* et *vimala*.

24. *Mridugâtraḥ*. V22 *mridugâtraḥ*; H21 *mridugâtratâ*; D61 *kômalagattatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les membres doux. » Les Tibétains disent : « Son corps est beau. » J'ignore la raison de cette divergence. Je vois d'autant moins de motifs pour modifier ici la signification primitive de *mridu*, que deux autres listes reproduisent également ce même mot, et que les Singhalais le remplacent par un synonyme, *kômala*, qui en détermine nettement le sens[1]. On sait d'ailleurs que le mérite d'une peau douce est très-recherché des Indiens; la légende d'*Açôka*, qui n'était pas aimé de ses femmes à cause de la rudesse de sa peau, en offre une curieuse preuve[2].

25. *Viçâlagâtraḥ*. V23 *viçuddhagâtraḥ*; H22 *viçuddhagâtratâ*; D27 *visuddhagattatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les membres larges; » mais ici les Tibétains s'éloignent considérablement de l'interprétation littérale en traduisant : « Son corps est insensible à la crainte. » Auraient-ils eu sous les yeux, pour adopter ce sens, un mot comme *viçârada*? c'est ce que je ne saurais dire; ce qui me paraît très-probable, c'est que nous n'avons pas là l'expression véritable et primitive de ce caractère. Je doute même que la leçon du *Lalita vistara*, telle que la donnent mes trois manuscrits, soit préférable à celle des trois autres listes, qui lisent *viçuddha*, « pur ou parfait. » De *viçuddha* à *viçâla* il n'y a pas assez loin pour qu'on ne puisse croire à quelque confusion de ces deux termes. Et si l'on admet que *viçuddha* ait exprimé plutôt l'idée de *parfait*, *accompli*, que celle de *pur*, on comprend sans peine comment de l'idée de perfection un Indien a passé à celle de largeur et de développement, idée qui dans l'Inde exprime un des attributs les moins contestés de la perfection physique. Ainsi, malgré l'apparente divergence de ces deux caractères, « Il a les membres larges » et « Il a les membres parfaits, » je n'hésite pas à les placer dans le même article, et par suite à donner la préférence au second.

---

[1] *Amarakocha*, liv. III, chap. II, st. 27, p. 257, éd. Loiseleur.

[2] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, t. I, p. 364 et 365.

26. *Adînagâtraḥ*; V. 29 *adîmbagâtraḥ*; H. 28 *adînagâtratâ*; D. 25 *atchînagattatâ*. Ce caractère signifie « Ses membres ne sont pas pauvres », ou, comme le disent les Tibétains, « Son « corps est exempt d'abattement. » Les listes du Népâl et de Ceylan sont d'accord sur la valeur de cet attribut, car la leçon *atchîna* est, selon toute apparence, une faute pour *adîna*, et je m'aperçois même que dans mon manuscrit le signe du *tch* est surchargé et peu lisible. Le *Vocabulaire pentaglotte* est plus gravement incorrect, et la traduction que proposait A. Rémusat pour cet article, « membres sans courbure », donnerait à supposer qu'il faut trouver *adambha* dans *adîmba*; mais correction pour correction, je préfère encore supposer que le copiste du *Vocabulaire pentaglotte* a eu sous les yeux et a mal transcrit *adîna*, le même terme que les autres listes. Je ne crois pas d'ailleurs que *adambha* puisse être employé au sens physique.

27. *Anunnatagâtraḥ*; V. 30 *utsadagâtraḥ*; H. 29 *utsâhagâtratâ*; D. 23 *anussannânussannasabbagattatâ*. Ce caractère signifie « Ses membres n'offrent pas de saillie. » Les Tibétains disent « Son corps est bien régulier », ce qui me paraît un peu trop vague. Cet article d'ailleurs exige une attention particulière à cause de la divergence que présentent les énoncés des diverses listes. La traduction que je viens de donner se rapporte au texte du *Lalita vistara*, mais elle serait inexacte pour les trois autres définitions. Ainsi celle du *Vocabulaire pentaglotte* ne peut signifier autre chose que « Il a les membres rebondis », et c'est à peu près de cette manière que l'entendait A. Rémusat, quand il traduisait « corps d'un embonpoint suffisant et agréable [1]. » La leçon de la liste népâlaise est certainement moins satisfaisante; « la qualité d'avoir les membres de l'effort », sans doute pour dire « des membres « vigoureux », nous éloigne trop de l'idée que nous devons chercher dans ce caractère; mais de plus *utsâha* paraît n'être qu'une faute pour *utsada*. Enfin l'énoncé des Singhalais reproduit en partie celui du *Lalita vistara* avec un degré de précision de plus, car il signifie « Tous ses membres sont sans saillie et sans dépression. » Le composé *anussannussanna*, que je divise ainsi, *anussanna ussanna*, est pour moi synonyme du composé sanscrit *unnatânata*, « inégal, onduleux [2] », composé dont la leçon du *Lalita vistara* nous offre la première partie. La leçon des Singhalais me paraît même si satisfaisante, que j'irais jusqu'à supposer que celle du *Lalita vistara* n'en est qu'une sorte de fractionnement, et qu'on rétablirait l'énoncé primitif en lisant *anunnatânatagâtraḥ*, « celui dont les membres sont « sans saillie et sans dépression. » Quant au *Vocabulaire pentaglotte* et à la liste népâlaise, je crois leurs leçons fautives en présence de celles du *Dharma pradîpikâ* singhalais et même du *Lalita vistara* tibétain; il est certainement question ici d'un mérite exprimé sous la forme de la négation d'un défaut.

28. *Susamâhitagâtraḥ*; V. 31 *susamhitagâtraḥ*; D. 28 *kâyatchanamahatthabaladhâranatâ*. Ce caractère signifie « Ses membres sont parfaitement achevés », et, suivant les Tibétains, « Son corps est remarquable par sa vigueur. » Il est évident que, pour traduire ainsi, ils avaient sous les yeux une autre leçon que *susamâhita*, et cette autre leçon devait être

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 171. — [2] *Amarakocha*, liv. III, chap. III, st. 19, p. 255, éd. Loiseleur.

susaṁhata, c'est-à-dire celle du *Vocabulaire pentaglotte*, qui signifie littéralement : « Ses « membres sont parfaitement solides. » Cette solidité des membres fait la vigueur du corps, et c'est ce dernier caractère, effet naturel du premier, qu'ont exprimé les Tibétains. Rémusat l'entendait exactement de même en traduisant cet article par « corps robuste. » La liste singhalaise pousse cet énoncé jusqu'à l'exagération, en disant : « la faculté de « posséder la force d'un millier de kôṭis d'éléphants. » Malgré cette différence de leçon, c'est bien à cet article que se rapporte le n° 28 du *Dharma pradîpikâ*. J'ajoute que la conséquence de tout ceci, c'est qu'on devrait substituer dans nos manuscrits du *Lalita* le mot *susaṁhata* à *susaṁdhita*. Quant à la liste des Népâlais, je n'y ai rien trouvé qui réponde à ce caractère.

29. *Suvibhaktagâtraḥ*. V. 32 *suvibhagtaggasratyagga*. H. 32 *suvibhaktâggapratyagga*. D. 20 *suvibhaktagâtratâ*. Ce caractère signifie : « Il a les membres bien proportionnés, » ainsi que l'entendent les Tibétains qui disent : « Son corps est bien proportionné. » A. Rémusat en a donné une interprétation assez singulière : « les extrémités des os comme un cadenas crochu ; » ou, suivant la version mandchoue : « les articulations des membres très-distinctes. » Ces traductions ont été exécutées sur un texte où on lisait *aggapratyagga* au lieu de *gâtra*, ainsi que font le *Dharma saggraha* des Népâlais et le *Vocabulaire pentaglotte*, malgré les fautes grossières qui défigurent son énoncé, comme *gta* pour *kta*, et *sra* pour *pra*. Elles donneraient à croire que les Buddhistes attribuent à *pratyagga* le sens d'*articulation*. Telle n'est cependant pas l'explication que Wilson nous fournit, car il traduit *pratyagga* par « membre « inférieur du corps. » Jusqu'à ce que l'interprétation des Buddhistes soit prouvée par un plus grand nombre de textes, je continuerai à traduire ainsi l'énoncé le plus développé de nos quatre listes : « Son corps et les parties de son corps sont bien proportionnés. » Cela revient à la définition du *Lalita vistara*.

30. *Prĭthuvipulasuparipûrṇadjânumaṇḍalaḥ*. V. 25 *prĭthutchârumaṇḍalagâtraḥ*. H. 24 *prĭthutchârumaṇḍalagâtratâ*. D. 14 *samantatôtchârudjânumaṇḍalatâ*. Ce caractère signifie : « Il a « la rotule du genou large, développée et parfaitement pleine. » C'est exactement de cette manière que l'entendent les interprètes tibétains ; d'où l'on doit conclure qu'ils ont eu sous les yeux un texte comme celui du *Lalita vistara*, auquel celui de la liste singhalaise se rapporte dans sa partie la plus essentielle. Ils n'auraient pu traduire de cette manière s'ils n'avaient eu à leur disposition que l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte* ou de la liste népâlaise, où ne paraît pas l'idée du genou, et qui signifient seulement : « ses membres « ont un contour beau et large, » si tant est que *maṇḍala* puisse se prêter au sens de contour. Je n'hésite pas à penser que ce dernier énoncé est inexact, et que le véritable est l'un de ces deux-ci, soit celui du *Lalita vistara* que je viens de traduire, soit celui du *Dharma pradîpikâ* singhalais, dont voici la traduction : « La qualité d'avoir la rotule du genou com« plétement belle. » L'omission du mot *djânu* dans les énoncés du *Vocabulaire pentaglotte* et de la liste népâlaise vient probablement de l'assonance des deux mots *tchâru* et *djânu*, dont le premier aura été substitué au second, ou, pour mieux dire, dont le second aura

disparu, en supposant qu'ils aient été placés primitivement l'un auprès de l'autre dans le même composé.

31. *Vrĭttagâtraḥ*; V18 *vrĭttagâtraḥ*; H17 *vrĭttagâtratâ*. Ce caractère signifie, « Ses mem« bres sont arrondis, » ainsi que l'entendent les Tibétains, qui ici comme dans les autres composés analogues substituent l'idée de *corps* à celle de *membre*. Je ne trouve pas cet attribut dans la liste singhalaise; il aura probablement été confondu avec celui du n° 33 *anupubbagattatâ*, « la qualité d'avoir des membres réguliers, » c'est-à-dire qui vont en s'amincissant d'une manière régulière, comme les bras, les cuisses, les jambes. Ce qui me ferait croire qu'il y a ici une confusion qui est du fait de la liste singhalaise, c'est 1° que ce caractère des membres réguliers reparaîtra tout à l'heure au n° 26 de cette même liste avec l'addition du mot *beau*; 2° que l'attribut qui nous occupe est placé dans cette liste au n° 21 immédiatement après l'attribut des membres bien proportionnés, ce qui est aussi, à peu de chose près, la disposition des autres listes; or l'attribut des membres arrondis n'est pas très-éloigné de celui des membres proportionnés.

32. *Suparimrĭchṭagâtraḥ*; V19 *sumrĭchṭagâtraḥ*; H18 *mrĭchṭagâtratâ*; D22 *maṭṭhagattatâ*. Ce caractère signifie, « Ses membres sont parfaitement polis, » ou, suivant les Tibétains, « Son corps est très-gracieux. » Je ne crois pas que cette traduction soit suffisamment exacte; il semble qu'il doit être question ici des membres sur lesquels ne paraît aucune souillure, rien n'y adhérant par suite de l'extrême poli d'une peau qui soutiennent des chairs nourries par la plénitude de la santé. C'est en ce point que je séparerais le caractère du présent article de celui qu'exprime l'article 23. Que l'on traduise, en effet, l'épithète *çutchi* de ce dernier article par *brillant* ou par *pur*, cette épithète se distinguera toujours du *mrĭchṭa* de notre n° 32, car *çutchi* représentera ou l'éclat, ou la pureté naturelle et constitutive, celle qui consiste dans l'absence de taches de quelque espèce que ce soit, tandis que *mrĭchṭa* sera le poli qui résulte de la finesse et de la pureté d'une peau sur laquelle le passage de la main ne signale aucune aspérité.

33. *Adjihmavrĭchabhagâtraḥ*, *anupûrvagâtraḥ*; V20 *anupûrvagâtra*; H19 *anupûrvagâtratâ*; D26 *anupubbarutchiragattatâ*. Le premier de ces énoncés, celui du *Lalita vistara*, se compose de deux termes et signifie, « Ses membres, semblables à ceux d'un taureau, ne sont « pas de travers; ses membres sont réguliers; » ou, suivant les Tibétains, « Son corps est « sans imperfection, développé avec symétrie. » Le *Lalita vistara* est seul à détailler ainsi ce caractère, que nos trois autres listes traduisent uniformément, « Ses membres sont ré« guliers, » ou « la qualité d'avoir des membres beaux et réguliers. » Le témoignage de ces listes prouve que l'addition du premier terme appartient en propre au *Lalita vistara*, et que ce terme n'a pas dû se trouver dans la liste primitive quelle qu'elle soit, d'où dérivent toutes celles que nous possédons aujourd'hui. Il faut donc l'en retrancher, d'autant plus que le nombre total des *Anuvyañdjanas*, en suivant à la lettre l'énumération actuelle du *Lalita vistara*, serait de quatre-vingt-trois, et non de quatre-vingts, comme il doit l'être, et

comme il le devient en réalité, lorsque l'on fait rentrer les uns dans les autres quelques caractères dédoublés, ainsi que je l'ai proposé déjà une fois plus haut à l'occasion du n° 23, et comme je le propose en ce moment. Peut-être même trouverait-on la cause de ce dédoublement dans l'influence qu'a pu exercer sur le rédacteur du *Lalita vistara* le souvenir de quelques caractères voisins. Ainsi l'idée de *taureau* est probablement empruntée au n° 42, où la marche de l'homme accompli est comparée à celle du taureau; cette idée d'ailleurs manque à la leçon du manuscrit de la Société asiatique. L'autre idée, celle de *non tortu, droit*, va se représenter dans des caractères voisins. Tout nous invite donc à supprimer de la liste primitive la première partie du n° 33 du *Lalita vistara*.

34. *Gambhiranâbhih*, V38 *gambhiranâbhih*, H38 *gambhiranâbhita*. Ce caractère signifie : « Il a le nombril profond », comme le disent exactement les Tibétains. Les Singhalais semblent le remplacer par l'un des deux énoncés du numéro suivant.

35. *Adjihmanâbhih, anupûrvanâbhih*, V39 *pradakchiṇâvartanâbhih*, H39 *pradakchiṇâvartanâbhita*, D16 *atchchhiddanâbhitâ*, H18 *dakkhiṇâvattanâbhita*. Les deux termes dont se compose cet article du *Lalita vistara* signifient : « Son nombril n'est pas de travers, son « nombril est régulier », ou, suivant les Tibétains : « Son nombril est sans difformité et ré« gulier. » La liste singhalaise, quoique différente dans les termes, rentre complétement dans la définition du *Lalita vistara*, car elle a aussi deux énoncés, l'un sous le n° 16 et qui signifie « La qualité d'avoir un nombril sans défaut », l'autre sous le n° 18 : « La qua« lité d'avoir le nombril tournant vers la droite. » Les deux autres listes s'éloignent de cet énoncé, en ce qu'elles n'en adoptent que la dernière partie : « Son nombril tourne vers la « droite » ; mais cette différence n'est pas, en réalité, aussi considérable qu'on le pourrait croire au premier coup d'œil. Le *Lalita* dit d'une manière générale ce que les autres listes expriment techniquement par un caractère spécial; car on sait que pour les Buddhistes la perfection des corps ou des objets qui décrivent un mouvement circulaire consiste en ce que ce mouvement parte de la gauche pour se diriger vers la droite. J'incline donc à croire que le véritable énoncé de ce caractère se trouve dans nos trois dernières listes plutôt que dans l'énumération du *Lalita vistara*, et je profite de cette divergence pour ramener sous un seul numéro les deux énoncés de cet ouvrage, ce qui me permet de réduire à quatre vingts le nombre des *Anuvyañdjanas*, qui d'après le *Lalita vistara* serait trop élevé de trois.

36. *Çutchyâtchârah*, V42 *çutchisamâtchârah*, H41 *çutchisamudâtchâratâ*, D33 *viçuddhindriyatâ*. Ce caractère signifie : « Il a une conduite pure », et, selon les Tibétains : « Il fait « des œuvres pures. » M. Foucaux a joint à ce caractère une note dont je ne saisis pas bien la portée; il semble croire que ces mots : « Il fait des œuvres pures » ne se trouvent pas dans le texte sanscrit[1]; cependant je puis affirmer que les trois exemplaires du *Lalita vistara* que j'ai sous les yeux ont certainement *çutchyâtchârah*; seulement le second des ma

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 109.

nuscrits de M. Hodgson a fautivement *çutchyâpârah*. Quant à la phrase que M. Foucaux croit être substituée à ce caractère par le texte sanscrit, j'y reviendrai dans l'article suivant. Les listes du *Vocabulaire pentaglotte* et du *Dharma saggraha* népâlais emploient, au lieu du terme *âtchâra*, deux mots analogues qui expriment deux nuances légèrement différentes. Pris au propre, *âtchâra* signifie « usage, pratique[1]; » de sorte que *çutchyâtchârah* est un composé possessif signifiant « celui qui suit des pratiques pures. » La leçon fautive du *Vocabulaire pentaglotte*, qu'il faut remplacer par *çutchisamâtchârah*, donne *samâtchârah*, dont le sens exact est *conduite*, de façon que l'énoncé du *Vocabulaire* devra se traduire : « celui qui a une conduite pure. » Enfin le *samudâtchâra* de la liste de M. Hodgson signifie « disposition, intention, » d'où il faudra traduire le composé par « celui qui a des disposi« tions pures. » Quant à l'énoncé du *Dharma pradîpikâ* singhalais, c'est uniquement par conjecture que je le ramène sous le présent article, car il ne signifie que « la qualité d'a« voir des sens parfaitement purs. » Mais dans cette liste singhalaise, qui présente de si notables divergences avec les autres énumérations, je ne trouve pas de terme plus rapproché de celui de « la conduite pure, » pas plus que je ne trouve, dans les trois premières listes, d'énoncé plus analogue à celui de « la pureté des sens. »

37. *Rĭchabhavatsamantaprâsâdikaḥ*; V. 40 *samantaprâsâdikaḥ*; H. 40 *samantaprâsâdikatâ*. Ce caractère signifie « Comme le bœuf, il est tout aimable; » à peu près comme l'entendent les Tibétains : « Il est agréable de tous points. » Il paraît, d'après une note de M. Foucaux, que les interprètes du Tibet auraient lu *rĭchivat*, « comme un Rĭchi, » et qu'ils auraient fait rapporter ce terme de comparaison au numéro précédent, de cette manière : « Comme un Rĭchi, il fait des œuvres pures. » Il est possible qu'ils aient eu sous les yeux un texte différent de celui que nous connaissons aujourd'hui, tel que le donnent les manuscrits de M. Hodgson; ce texte ne se prête pas à l'interprétation tibétaine. Il ne me paraît pas conduire davantage à la traduction proposée par M. Foucaux : « Il est beau « comme un jeune taureau; » car si l'on divise ainsi le composé *rĭchabhavatsa*, « petit d'un « taureau, » que fera-t-on de *mantaprâsâdikaḥ* ? Mais il se peut que *rĭchabhavat* n'ait pas existé dans la liste primitive, puisqu'il manque dans celle du *Vocabulaire pentaglotte* et dans celle du *Dharma saggraha* népâlais. Toutefois, du moment qu'il est exprimé comme dans le *Lalita vistara*, il ne peut se rapporter qu'au présent article et non au précédent. Je regrette de ne l'avoir pu découvrir dans l'énumération du *Dharma pradîpikâ* singhalais.

38. *Paramaviçuddhavitimirâlôkasamantaprabhaḥ*; V. 33 *vitimiraviçuddhâlôkaḥ*; H. 33 *vitimiraçuddhâlôkatâ*; D. 41 *pariçuddhâlôkayappabhâvatâ*. Ce caractère signifie « Il répand autour de lui l'éclat d'une lumière supérieure, parfaitement pure, qui dissipe les ténèbres; » c'est à peu près en ces termes que M. Foucaux rend la version tibétaine de cet article. Les énoncés des autres listes reviennent également à ce sens, mais avec moins de mots; au lieu de *lôkaḥ* du *Vocabulaire pentaglotte*, il faut lire *âlôkaḥ* et traduire : « Il répand une lu« mière qui dissipe les ténèbres et est parfaitement pure; » c'est, sauf la forme abstraite

---

[1] *Amarakocha*, liv. III, chap. iv, sect. 23, st. 140, p. 318, éd. Loiseleur.

Digitized by Google

et l'emploi de la préposition *vi*, l'énoncé même de la liste népâlaise. Quant à la leçon des Singhalais, elle diffère un peu plus par les termes. Il faut d'abord corriger une faute qui altère la fin du mot et lire *pabhâvatâ*, « la qualité d'avoir une lumière, » alors on obtient la traduction suivante : « La qualité d'avoir une lumière qui s'échappe de son corps et se « répand autour de lui, » ou plus simplement : « La splendeur de son corps se répand au- « tour de lui. » Ce caractère s'applique dans les légendes au Buddha Çâkyamuni, dont le corps était environné d'une splendeur qui s'étendait à la distance d'une brasse, et cette splendeur est figurée sur des peintures népâlaises par un vaste cercle ou halo qui enveloppe l'image tout entière du Buddha, et qui est souvent traversé de lignes d'or qui ondulent. Je ne pense pas qu'il puisse exister le moindre doute sur la valeur de ce caractère, où A. Rémusat proposait de voir ce sens : « yeux sortants de leurs antres (orbites) et res- « plendissants de lumière[1]. »

39. *Nâgavilambitagatiḥ*. V12 *nâgavikrântagâmî*. H11 *nâgavikrântagâmitâ*. D9 *gadjasamanakkamatâ*. Ce caractère signifie : « Il a la démarche lente de l'éléphant. » Nos trois listes sont d'accord, sauf qu'au lieu de *vilambita* elles donnent les unes *vikrânta*, et la dernière *samana*, ce qui nous fournit cette double traduction : « Il a la démarche héroïque de l'é- « léphant, » et « Sa démarche est semblable à celle de l'éléphant. » Les Tibétains ont adopté le sens de *majestueux*, ce qui semble prouver qu'ils traduisaient sur un texte qui lisait *vikrânta*, leçon certainement préférable à celle de nos manuscrits actuels.

40. *Siṁhavikrântagatiḥ*. V11 *siṁhavikrântagâmî*. H10 *siṁhavikrântagâmitâ*. D10 *sihasamânakkamatâ*. Ce caractère signifie : « Il a la démarche héroïque du lion ; » je ne sais sur quel fondement les Tibétains ajoutent : « les manières (et la démarche du lion). » L'unanimité de nos quatre listes ne permet aucun doute sur la valeur de cet article.

41. *Vrĭchabhavikrântagatiḥ*. V14 *vrĭchabhavikrântagâmî*. H13 *vrĭchabhavikrântagâmitâ*. D12 *usabhasamânakkamatâ*. Ce caractère signifie : « Il a la démarche héroïque du taureau ; » ici encore les Tibétains traduisent : « les manières et la démarche. » Nos trois listes sont unanimes, sauf les deux fautes du *Vocabulaire pentaglotte* qu'il faut corriger ainsi : *vikrântagâmî*.

42. *Haṁsavikrântaḥ*. V13 *haṁsavikrântagâmî*. H12 *haṁsavikrântagâmitâ*. D11 *haṁsasamânakkamatâ*. Ce caractère signifie : « Il a la démarche de l'oie, » ou du cygne, comme le veulent les interprètes tibétains. La liste singhalaise dit très-explicitement : « La qualité d'a- « voir la démarche semblable à celle de l'oie ; » ce qui, comme on sait, passe chez les Indiens pour un mérite. De la comparaison de cet énoncé avec celui du *Lalita vistara*, et surtout de ce que le mot *gati*, « marche, » manque à ce dernier, je crois pouvoir conclure que l'adjectif *vikrânta* n'y signifie pas *héroïque* ou *majestueux*, comme dans les énoncés précédents, mais qu'il faut le prendre dans le sens de « pas, enjambée, marche. » Si l'on admet

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 172.

tout ce point, il faudrait reconnaître que les définitions du *Vocabulaire pentaglotte* et de la liste népâlaise sont ici moins correctes que celles des Tibétains et des Singhalais.

43. *Abhipradakchiṇâvartagatiḥ*, V45 *pradakchiṇâvartagamanî*, H44 *pradakchiṇagamitâ*. Dh. *dakkhiṇâvattagatitâ*. Le caractère signifie : « Il marche en se tournant vers la droite, » et, suivant les Tibétains : « le port agréablement incliné du côté droit. » Les trois autres listes donnent exactement la même interprétation, sauf les variantes peu importantes qui résultent de la suppression d'*abhi*, de *pra* ou d'*âvarta*. Le *Vocabulaire pentaglotte* est ici fautif, comme cela lui est le plus ordinaire.

44. *Vṛittakukchiḥ*, V34 *vṛittakukchiḥ*, H34 *vṛittuṅgakukchitâ*. Ce caractère signifie : « Il a les flancs arrondis, » comme l'entendent les Tibétains. L'énoncé des Népâlais est très fautif, et la liste singhalaise omet entièrement cet attribut.

45. *Mṛichṭakukchiḥ*, V35 *mṛichṭakukchiḥ*, H35 *mṛichṭakukchitâ*. Ce caractère signifie : « Il a les flancs polis, » ou, suivant les Tibétains : « le côté bien fait. » L'accord de nos trois listes ne laisse ici place à aucune observation particulière ; je remarque seulement que ce caractère manque encore dans la liste des Singhalais.

46. *Adjihmakukchiḥ*, V36 *abhugnakukchiḥ*, H36 *abhagnakukchitâ*. Ce caractère signifie : « Ses flancs ne sont pas de travers, » ou, selon les Tibétains : « Il a le côté sans défaut. » Cet attribut revient à dire que sa taille, à en juger par ses flancs, ne dévie pas de la ligne droite. Le *Vocabulaire pentaglotte* donne exactement la même interprétation, mais avec un autre qualificatif, *abhugna*, « non courbé, non infléchi. » Cette variante a de l'intérêt en ce qu'elle me donne le moyen d'expliquer la leçon de la liste népâlaise, qui sans ce secours serait à peu près inintelligible ; car *abhagnakukchitâ* ne donne que ce sens bizarre : « la qualité d'avoir les flancs libres de cassure ; » mais en rapprochant *abhagna* d'*abhugna*, il est facile de reconnaître que la première leçon est une altération de la seconde. Ce caractère manque encore dans la liste singhalaise.

47. *Tchâpôdaraḥ*, V37 *kchâmodaraḥ*, H37 *akchubhakukchitâ*. Ce caractère signifie : « Il a le ventre en forme d'arc, » ou, comme disent les interprètes tibétains : « arrondi en arc. » L'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte* est certainement fautif ; il y faut lire *tchâpa* au lieu de *kchâma*. Quant à celui de la liste népâlaise, je ne saurais être aussi affirmatif ; car *akchobhakukchitâ* donne ce sens : « la qualité d'avoir un ventre qui n'est pas ébranlé, » sans doute pour dire : « qui est immobile » par suite de sa fermeté. Il se pourrait cependant que cette leçon ne fût qu'une faute pour *tchâpakukchitâ*, ce qui nous ramènerait à l'idée de « ventre arrondi en arc » des autres énumérations. Cet attribut manque à la liste singhalaise.

48. *Vyapagatatchtchhavidôchanîlakâdidôchaçarîraḥ*, V43 *vyapagatatilakagâtraḥ*, H42 *vya-*

Digitized by Google

pagatatilakâlagâtratâ; D 35 *tilakâdirahitagattatâ*. Ce caractère signifie : « Son corps est exempt « de tout ce qui peut en altérer l'éclat, et de toutes les taches noires qui pourraient le dé- « parer. » Les Tibétains disent plus brièvement, mais moins littéralement : « Son corps est « exempt de taches bleues ou noires; » à peu près comme les Chinois : « corps sans taches de « différentes couleurs. » Il ne peut exister le moindre doute sur le sens de l'énoncé du *Lalita vistara*, tel que je viens de le reproduire; on doit remarquer seulement que, d'après Wilson, il faudrait lire *tilaka* au lieu de *tîlaka* que donnent nos trois manuscrits. Ce point n'est d'ailleurs pas d'une grande importance, les deux orthographes de ce mot, dont le sens n'est pas douteux, ayant pu coexister à la fois. Quoique moins développé et très-certainement fautif, l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte* nous conduit sans aucun doute au même sens. Il y manque, il est vrai, *tchtchhavidocha*, « imperfection qui altère l'éclat, » mais les quatre syllabes *tilakâla*, qui, telles qu'elles sont ici, ne donnent pas de sens, doivent cacher soit le *tîlaka*, « taches noires » du *Lalita vistara*, soit le *tilaka* de la liste singhalaise, qui revient à peu près au même. La liste népâlaise est, selon toute apparence, fautive aussi; quant à celle des Singhalais, elle se traduit très-littéralement et tout à fait d'accord avec le *Lalita vistara* par : « la qualité d'avoir les membres exempts de taches ou « de toute autre imperfection. »

49. *Vrittadam̃chtraḥ*; V 55 *vrittadam̃chtaḥ*; H 54 *vrittadam̃chtratâ*; D 34 *vattadâthatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les dents canines arrondies, » comme disent les Tibétains, qui cependant ne distinguent pas ici *dam̃chtra* de *danta*, comme cela serait nécessaire. L'unanimité de nos trois autres listes nous dispense de toute observation; on remarquera seulement que le *Vocabulaire pentaglotte* est ici fautif, comme presque toujours. J'ajoute ici, une fois pour toutes, la preuve que les lexicographes indiens ne confondent pas *dam̃chtrâ* avec *danta*. Le plus récent de tous, Râdhâ Kânta Dêva, dans son Trésor de la langue sanscrite, donne sur le mot *dam̃chtrâ* cette définition : *dantaviçêchaḥ*, « c'est une espèce particulière de dent[1] » et il renvoie au Vocabulaire de Hêmatchandra, où nous trouvons ces trois mots *dâḍhâ*, *dam̃chtrâ*, *djambhaḥ*, exactement traduits dans Boehtlingk par le mot *œillère*[2]. Il est probable que *dam̃chtrâ* désigne non seulement les œillères, mais aussi les quatre canines en général, car *dam̃chtrâ* signifie également les défenses du sanglier, les dents de l'éléphant. Quoi qu'il en soit, *dam̃chtrâ* ne peut être confondu avec *danta*. Je remarque encore l'analogie que l'un des synonymes donné par Hêmatchandra, *dâḍhâ*, offre avec le pâli *dâṭhâ*, qui correspond au sanscrit *dam̃chtrâ*; on ne peut méconnaître dans *dâḍhâ* l'influence très-visible du prâkrit ou du pâli.

50. *Tîkchṇadam̃chtraḥ*; V 56 *tîkchṇadam̃chtaḥ*; H 55 *tîkchṇadam̃chtratâ*. Ce caractère signifie : « Il a les canines pointues; » les Tibétains disent moins exactement : « Il a les dents incisives. » Les deux autres listes sont d'accord sur cet attribut, qui manque dans la liste singhalaise. L'énoncé du *Vocabulaire* est très-fautif; il faut le corriger par celui du *Lalita vistara*.

---

[1] Râdhâ Kânta Dêva, *Çabda kalpadruma*, t. II, p. 1293 et 1315.

[2] *Abhidhâna tchintâmaṇi*, st. 583, p. 108, éd. Boehtl. et Rieu.

51. *Anupûrvadamchtrah*. V59 *anupûrvadamchtrah*; H18 *anupûrvadamchtratâ*. Ce caractère signifie « Il a les canines régulières, » comme disent les Tibétains, sauf la confusion de *damchtrâ* avec *danta*. Cet attribut ne peut signifier « les dents minces, » comme le proposait A. Rémusat; il manque d'ailleurs à la liste singhalaise.

52. *Tuñganâsah*. V60 *tuñganâsah*; H59 *tuñganâsikatâ*; D29 *tuñganâsatâ*. Ce caractère signifie « Il a le nez proéminent, » ou, comme disent les Tibétains, « Il a le nez élevé avec « grâce. » Cet attribut, sur lequel nos quatre listes sont unanimes, est un de ceux dont s'autorisait avec le plus de confiance A. Rémusat pour contester l'origine nègre du Buddha Çâkyamuni[1]; mais depuis qu'il est prouvé qu'il existe des nègres au nez aquilin, cet argument a beaucoup perdu de sa valeur.

53. *Çutchinayanah*. V81 *çutchinâsah*; H60 *çutchinâsikatâ*. Ce caractère signifie « Il a « les yeux brillants, » et c'est bien ainsi que l'entendent les Tibétains; mais nos deux autres listes, celle du *Vocabulaire pentaglotte* et celle des Népâlais, donnent ici une leçon toute différente et qui signifie « Il a le nez beau. » Il se peut que le voisinage du présent article et du précédent, lesquels sont immédiatement rapprochés l'un de l'autre dans nos trois listes, ait entraîné le compilateur des listes népâlaise et chinoise à substituer *nâsa* « le « nez » à *nayana* « l'œil. » Quant à présent, il ne me paraît pas que l'accord de ces deux dernières énumérations, dont l'une est très-moderne, doive prévaloir contre l'autorité du *Lalita vistara*. Nous ne pouvons malheureusement pas invoquer ici le témoignage de la liste singhalaise, où manquent également ces deux énoncés.

54. *Vimalanayanah*. V62 *viçuddhanêtrah*; V27 *çuddhanêtrah*; H26 *viçuddhanêtratâ*. Ce caractère signifie « Il a l'œil pur, » ou, comme disent les Tibétains, « l'œil sans tache. » Nos trois listes sont unanimes; mais cet attribut manque encore à la liste singhalaise. Dans le *Vocabulaire pentaglotte* il paraît dédoublé en deux articles.

55. *Prahasitanayanah*. D44 *pañtchappasâdavantanêttatâ*. Ce caractère signifie « Il a les « yeux souriants, » comme le disent les Tibétains. Je ne le trouve ni dans le *Vocabulaire pentaglotte*, ni dans la liste népâlaise. Chez les Singhalais il paraît sous une forme très-différente de celle du *Lalita vistara*, et qui serait à peu près inintelligible sans le Dictionnaire singhalais de Clough. Selon cet auteur, on entend par *pañtchaprasâda* la joie et ses cinq degrés, depuis le sentiment ordinaire de la satisfaction jusqu'à la manifestation la plus exaltée du plaisir[2]. C'est là certainement le terme sanscrit qui est devenu en pali *pañtchappasâda*, et qui figure dans l'énoncé de la liste singhalaise, dont le sens doit être « la « qualité d'avoir des yeux qui expriment les cinq degrés de la joie, » ou encore « de la bienveillance. »

56. *Âyatanayanah*. D43 *âyatavisâlanêttatâ*. Ce caractère signifie « Il a les yeux allon

---

[1] *Mélanges asiat.* t. I, p. 168. — [2] Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 345.

Digitized by Google

« gér », comme disent les Tibétains. Il manque dans le *Vocabulaire pentaglotte* et dans la liste népâlaise, sans doute parce qu'on l'a réuni au caractère que nous allons voir sous le numéro suivant, comme le veut la liste singhalaise, qui ici même ne fait qu'un seul attribut de « la qualité d'avoir des yeux allongés et grands. » Dans l'état où sont actuellement nos listes, il est bien difficile de dire si c'est le *Lalita vistara* qui a raison de voir ici deux attributs distincts, ou si ce sont les Singhalais qui font bien de réunir ces attributs en un seul article.

57. *Viçâlanayanaḥ*; V63 *viçalanêtraḥ*; H61 *viçâlanêtratâ*; D43 *âyatawiçâlanêttatâ*. Ce caractère signifie « Il a l'œil grand. » Nous avons ici, en faveur de l'énoncé du *Lalita vistara*, le témoignage du *Vocabulaire pentaglotte*; je n'en ai pas moins cru nécessaire de répéter ici la définition de la liste singhalaise, qui a été examinée tout à l'heure sur l'article précédent.

58. *Nîlakuvalayadalasadriçanayanaḥ*; V65 *çitâçitakamaladalabahalanayanaḥ*; H63 *sitâsitakamaladalanêtratâ*. Ce caractère signifie « Il a l'œil semblable au pétale d'un nymphæa bleu », ainsi que l'entendent les Tibétains. C'est également à ce sens que reviennent les énoncés de nos deux autres listes, car cet attribut manque à la liste singhalaise. Il faut cependant noter la variante suivante de la liste de M. Hodgson, *Sitâsitakamaladala*, « les « pétales d'un nymphæa blanc et d'un nymphæa bleu »; cela veut dire, ce me semble, que le noir de la prunelle, opposé au blanc du globe de l'œil, ressemble au pétale d'un lotus bleu rapproché du pétale d'un lotus blanc. Le *Vocabulaire pentaglotte* est ici encore manifestement fautif surtout pour la fin du mot. Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien les six derniers caractères que nous venons de passer en revue conviennent à un type reconnu de la beauté indienne.

59. *Sahitabhrûḥ*; D52 *sasaṇṭhânabhamukatâ*. Ce caractère me paraît signifier « Il a les sourcils égaux. » Les Tibétains le traduisent ainsi : « Il a le poil des sourcils égal. » L'idée d'égalité ou de ressemblance paraît dans cette version comme dans la mienne; il semblerait toutefois que cette interprétation s'appliquât mieux à un énoncé comme le nº 68 du *Vocabulaire pentaglotte*, *samaromabhrûḥ*, « Il a des sourcils dont les poils sont « égaux. » Quoi qu'il en puisse être, *sahita* doit avoir ici le sens de « qui est en compagnie « de, qui va de pair, qui est appareillé »; or des sourcils appareillés sont des sourcils égaux ou semblables. Je me trouve confirmé dans cette interprétation par la leçon de la liste singhalaise qui signifie « la qualité d'avoir des sourcils parfaitement semblables »; car il ne faut pas oublier que l'idée d'association, de concomitance se trouve aussi bien dans *san-ṭhâna*, pour le sanscrit *sañsthâna*, que dans *sahita*. Ajoutons que l'énoncé pâli que je traduis ainsi, occupe dans la liste singhalaise exactement la même place que *sahitabhrûḥ* dans le *Lalita vistara*. De part et d'autre ce caractère est le premier de ceux qui se rapportent aux sourcils. Je constate qu'il manque dans le *Vocabulaire pentaglotte* et dans la liste népâlaise de M. Hodgson.

60. *Tchitrabhrûḥ*; H66 *susnigdhabhrûkatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les sourcils beaux, » et suivant la liste népalaise : « La qualité d'avoir les sourcils bien luisants. » Le *Vocabulaire pentaglotte*, pas plus que la liste singhalaise, ne donne cet attribut. Aussi douté-je fort de la parfaite exactitude de la relation que j'établis entre le *Lalita vistara* et la liste népalaise. Les caractères tirés des sourcils sont entre les plus variables de ceux dont se composent nos quatre énumérations.

61. *Saṅgatabhrûḥ*; D55 *mahantabhamukatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les sourcils réunis, » ou, comme le disent les interprètes tibétains, « les sourcils toujours joints. » Il ne se trouve que dans le *Lalita vistara*, et c'est par conjecture que j'y joins ce caractère de la liste singhalaise : « La qualité d'avoir les sourcils grands. » On pourrait encore rapprocher de l'attribut des sourcils réunis celui des sourcils allongés, que j'ai placé sous le n° 63. De toute façon il est aisé de voir quelle confusion règne dans cette partie de l'énumération des signes de la beauté.

62. *Anupûrvabhrûḥ*; V68 *samarômabhrûḥ*, D64 *anulômabhamukatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les sourcils réguliers, » ou, comme disent les Tibétains : « bien dessinés. » L'énoncé de la liste singhalaise donne à croire que la régularité des sourcils consiste en ce que les poils qui les forment se suivent régulièrement sans se hérisser en désordre. C'est aussi à cela que revient la leçon du *Vocabulaire pentaglotte* : « Il a des sourcils dont les poils sont « égaux, » leçon que semblent avoir eue sous les yeux les interprètes tibétains, quand ils ont traduit par : « Il a le poil des sourcils égal, » le premier des caractères relatifs à ce trait du visage.

63. *Asitabhrûḥ*. Ce caractère signifie : « Il a les sourcils noirs. » Je ne trouve rien dans nos autres listes qui y réponde. L'isolement de cet attribut pourrait nous engager à le retrancher, et même à croire qu'il n'a jamais fait partie de l'énumération primitive ; mais alors la liste du *Lalita vistara* deviendrait incomplète d'un attribut. J'aime mieux supposer qu'il se trouve dans nos autres listes, mais sous une forme différente. Ainsi on pourrait se fonder sur la ressemblance extérieure des mots *asita* et *âyata*, pour retrouver ici le caractère suivant de nos trois autres listes : V66 *âyatabhrûḥ*, H64 *âyatabhrûkatâ*, D56 *âyatabhamukatâ*, ce qui signifie : « Il a les sourcils allongés, et la qualité d'avoir les sourcils « allongés. » Je remarque en passant que, dans l'énoncé de la liste népalaise, *krûkatâ* est une pure faute typographique pour *bhrûkatâ*.

L'analyse que je viens de donner des cinq articles du *Lalita vistara* qui se rapportent aux sourcils d'un grand homme, ne ferait pas connaître complétement les idées des Buddhistes à cet égard, si je n'y joignais l'indication des énoncés qu'on trouve dans les autres listes. Ainsi le *Vocabulaire pentaglotte*, outre les n°s 66 et 68 dont j'ai parlé sous les n°s 62 et 63 du *Lalita vistara*, donne sous le n° 67 *çlakchṇabhrûḥ*, qui signifie : « Il a les « sourcils minces. » A ce caractère répond le n° 53 de la liste singhalaise, *tanubhamukatâ*, « La qualité d'avoir des sourcils minces. » La liste du Népâl a, de son côté, sous le n° 65,

çuklabhrûkatâ, « La qualité d'avoir des sourcils blancs; » mais je crois cet énoncé fautif; *çukla* « blanc » aura été écrit par erreur au lieu de *çlakchṇa* « délié, mince. »

Je termine cette analyse en réunissant sous un seul point de vue les quatre listes qui m'ont fourni les remarques précédentes; je les placerai les unes auprès des autres, d'après le nombre des attributs qu'elles énumèrent.

LALITA VISTARA.	LISTE SINGHALAISE.	VOCABUL. PENTAGLOTTE.	LISTE NÉPÂLAISE.
59. Il a les sourcils égaux.	52. Sourcils parfaitement semblables.	66. Il a les sourcils allongés.	64. Sourcils allongés.
60. Il a les sourcils beaux.			65. Sourcils minces.
61. Il a les sourcils réunis.	53. Sourcils minces.	67. Il a les sourcils minces.	66. Sourcils lisses.
62. Il a les sourcils réguliers.	54. Sourcils réguliers.	68. Les poils de ses sourcils sont égaux.	
	55. Sourcils grands.		
63. Il a les sourcils noirs.	56. Sourcils allongés.		

64. *Pînagaṇḍaḥ*, Dh. 2 *paripuṇṇakapôlatâ*. Ce caractère signifie « Il a les joues pleines; » les Tibétains disent « Il a le cou gros, » d'où l'on peut conclure qu'ils avaient sous les yeux un texte différent du nôtre, peut-être un texte où on lisait *ghâṭâ* « le derrière du col, la « nuque. » La liste singhalaise est la seule qui reproduise cet attribut, et en des termes qui ne permettent aucun doute sur sa valeur : « La qualité d'avoir les joues parfaitement « pleines. »

65. *Avichamagaṇḍaḥ*. Ce caractère signifie « Ses joues ne sont pas inégales. » Ici encore les Tibétains disent *le cou*, comme à l'article précédent. Je ne trouve ce caractère dans aucune de mes autres listes.

66. *Vyapagatagaṇḍadôchaḥ*. Ce caractère signifie « Ses joues ne présentent aucune im« perfection. » Les Tibétains voient encore ici le cou; ce caractère ne se trouve d'ailleurs pas plus que le précédent dans mes trois autres listes.

67. *Anupahatakruchṭaḥ*. Ce caractère signifie « Il est à l'abri de l'injure et du blâme. » Les Tibétains disent d'une manière différente « Son aspect n'annonce ni la menace ni la « colère; » ou ils ont eu un texte qui ne ressemblait pas au nôtre, ou ils ont admis un changement de sens un peu fort, en traduisant *anupahata* par « celui auprès duquel on ne « trouve pas la menace, » et *anupakruchṭa* par « celui auprès duquel on ne rencontre pas la « colère. » Notre texte se prête à une interprétation plus littérale qui revient à dire que l'irréprochable perfection de sa personne le met à l'abri de ces injures et de ces outrages auxquels sont exposés les hommes qui ont quelque défaut corporel. Je ne trouve ce caractère dans aucune de mes autres listes. Je remarque seulement dans la liste népâlaise, sous le n° 69, un terme commençant par *anupahata*, et ainsi conçu, *anupahatakarṇêndriyatâ*, « la qualité d'avoir l'organe de l'ouïe sans aucun défaut. » C'est l'énoncé que le *Vocabulaire pentaglotte* lit fautivement, sous le n° 71, *anupahatakarṇintrayaḥ*. Ne serait-il pas pos-

sible que les deux rédactions *anupahatakrochṭa* et *anupahatakarṇêndriya* aient eu pour base première un même original? Je ne saurais dire cependant quel il a dû être, quoique j'incline ici en faveur de la liste népâlaise et du *Vocabulaire pentaglotte*. On voit que nous aurions besoin d'un plus grand nombre de manuscrits pour nous fixer sur cet article.

68. *Suviditêndriyaḥ*. Ce caractère signifie, « Ses organes sont parfaitement éclairés, » c'est-à-dire que ses organes, dont l'action n'est viciée par aucune imperfection, lui donnent une instruction sûre et positive. Les Tibétains traduisent « Il a les sens parfaitement « domptés, » ce qui est peut-être un peu moins exact, mais ce qui suppose pour original *suvinîtêndriyaḥ*, qui sait même si ce n'est pas la meilleure leçon?

69. *Suparipûrṇêndriyaḥ*. Ce caractère signifie, « Ses organes sont parfaitement accomplis. » Les Tibétains, d'après M. Foucaux, en donnent une interprétation qui prouverait qu'ils ont eu sous les yeux un texte très-différent de celui de nos trois manuscrits : « Il « porte vraiment sur le front le cheveu parfaitement accompli; » sur quoi M. Foucaux ajoute en note : « Sanscrit *ûrṇâ*, cheveu au milieu du front des Buddhas, annonçant la « puissance et la grandeur[1]. » J'avoue que je ne trouve dans nos manuscrits du *Lalita vistara* ni les éléments de ce sens, ni ceux de la note qui l'accompagne. Ce n'est pas le substantif *ûrṇâ* qui paraît dans ces manuscrits, mais l'adjectif *paripûrṇa*, « accompli, complet; » cela ne peut faire l'objet d'un doute. Puis *ûrṇâ*, en supposant qu'il en fût question ici, ne désignerait pas le cheveu placé au milieu du front dont il est parlé dans quelques légendes; c'est, comme l'indique le sens ordinaire du mot, un duvet laineux qui croît, non au milieu, mais au bas du front, entre les deux sourcils; c'est, en un mot, ce cercle de poils dont les Tibétains eux-mêmes reconnaissent l'existence parmi les trente-deux *Lakchaṇas* ou caractères d'un grand homme[2]. Appeler ce cercle de poils un cheveu placé au milieu du front, c'est prendre l'un pour l'autre deux caractères très-différents, et l'on a peine à comprendre comment les interprètes tibétains ont pu tomber dans une telle confusion. Quant au caractère même qui fait l'objet de cet article, il ne reparaît dans aucune de nos trois autres listes.

70. *Susamgatamukhalalâṭaḥ*. Ce caractère signifie, « Il a la face et le front en harmonie « l'un avec l'autre, » ou, comme le disent les Tibétains, « Son visage et son front s'accordent « bien ensemble. » Je ne rencontre pas cet attribut dans nos autres listes; cependant on y trouve un ou plusieurs caractères tirés du front. Ainsi la liste singhalaise en a un qui est placé sous le n° 51, *âyataputhulalâṭaçôbhatâ*, « la beauté d'un front grand et large; » c'est le n° 73 du *Vocabulaire pentaglotte*, *vritulalâṭaḥ* pour *prithulalâṭaḥ*, « il a le front large, » et le n° 71 de la liste népâlaise, *prithulalâṭatâ*, « la qualité d'avoir un front large. » Outre ce caractère, nous avons encore dans le *Vocabulaire pentaglotte*, sous le n° 72, *suparinata lalâṭaḥ*, « Il a le front bien arrondi, » à quoi correspond le n° 70 de la liste népâlaise, *aparinatalalâṭatâ*, mais ce dernier énoncé doit être fautif; du moins il m'est impossible de

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 109. — [2] *Ibid.* t. II, p. 172, et ci-dessus, p. 563, n° 2.

rien faire de *a-paruthana lalāṭatā*. Cette leçon est très-probablement une faute pour *suparṇata*, que je viens d'expliquer. On a vu plus haut que le *Lalita vistara* avait placé un caractère analogue au nombre des trente-deux *Lakchaṇas* et sous le n° 3[1].

71. *Paripûrṇôttamâṅgaḥ*; V74 *Suparipûrṇôttamâṅgaḥ*; H72 *Suparipûrṇôttamâṅgatâ*; D71 *tchhattanibhatchârusîsatâ*. Ce caractère signifie : « Il a la tête bien développée, » comme l'ont exactement vu les interprètes tibétains. Il faut qu'il se soit introduit quelque déplacement dans la version chinoise du *Vocabulaire pentaglotte*, pour qu'Abel Rémusat ait traduit ainsi cet attribut : « cheveux d'un noir bleuâtre comme la pierre d'azur[2]. » Deux listes sur trois reproduisent unanimement ce caractère; l'énumération singhalaise en donne seule une approximation assez éloignée : « La qualité d'avoir la tête belle et semblable à un parasol. »

72. *Asitakêçaḥ*; H73 *bhramarasadṛiçakêçatâ*; D72 *sunîlakêsatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les cheveux noirs, » comme l'ont entendu les Tibétains. Il manque dans le *Vocabulaire pentaglotte*, et les autres listes en donnent des équivalents qui diffèrent dans les termes, mais qui ont en définitive la même valeur. La liste népâlaise signifie : « La qualité d'avoir « les cheveux semblables à l'abeille (noire), » et la liste singhalaise doit se traduire : « La « qualité d'avoir les cheveux très noirs. »

73. *Sahitakêçaḥ*; D74 *susaṇṭhânakêsatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les cheveux égaux, » ou, comme le disent les Tibétains, « Sa chevelure est égale. » Il manque dans le *Vocabulaire pentaglotte* et chez les Népâlais, mais les Singhalais le reproduisent avec cette variante dans l'adjectif que j'ai signalée plus haut sur le premier des articles, le n° 59, qui est relatif à l'égalité des sourcils. C'est là que j'ai montré comment *sahita* devait signifier « appareillé, » surtout quand il est remplacé par un mot signifiant « parfaitement égal. » Au reste, l'égalité dont il s'agit ici doit porter plutôt sur la chevelure en général que sur les cheveux en particulier; elle doit exprimer cette circonstance, que les cheveux sont également et symétriquement répartis sur la tête, comme on le remarque sur les statues et les images peintes du Buddha. Voilà pourquoi j'ai rapproché de ce caractère le *susaṇṭhânakêsa* de la liste singhalaise, et non le *samakêsa* de la même liste, que j'ai placé plus bas sous le n° 78.

74. *Susaṃgatakêçaḥ*; V75 *tchitrakêçaḥ*; H74 *tchitrakêçatâ*; D73 *dakkhiṇâvattakêsatâ*. Ce caractère signifie : « Il a les cheveux bien arrangés. » Je ne trouve pas la traduction littérale chez les interprètes tibétains, à moins que ce ne soit là le caractère qu'ils rendent par « chevelure bien en ordre. » Le *Vocabulaire pentaglotte* et la liste népâlaise ont ici : « Il « a les cheveux beaux, » et la liste singhalaise, « La qualité d'avoir les cheveux tournés à « droite. » Ce caractère se rapproche beaucoup de celui que nous rencontrerons tout à l'heure, sous le n° 78, et qui est relatif aux cheveux réguliers.

---

[1] Ci-dessus, même note, p. 563, n° 3. — [2] *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 173.

75. *Surabhikêçaḥ*, V79 *surabhikêçaḥ*, H78 *surabhikêçatâ*, D71 *sugandhamuddhatâ*. Ce caractère signifie « Il a la chevelure parfumée », comme l'entendent les Tibétains. Toutes nos listes sont unanimes sur cet attribut, sauf celle des Singhalais qui lit *sugandhamuddhantâ*, leçon dont je ne puis rien faire qu'en lisant *sugandhamuddhatâ*, ce qui donne pour sens « La qualité d'avoir la tête parfumée. »

76. *Aparuchakêçaḥ*, V78 *apataçâkêçaḥ*, H77 *aparuchakêçatâ*, D79 *kômalakêsatâ*. Ce caractère signifie « Ses cheveux ne sont pas rudes. » Je ne vois pas de trace de cet attribut dans la version tibétaine du *Lalita vistara*. Cependant nos quatre listes sont unanimes à le reproduire, et il n'est pas possible de douter de sa valeur. Le *Vocabulaire pentaglotte* l'écrit fautivement avec un *t* et le troisième *a* long; quant à la liste singhalaise, elle le représente par une expression synonyme dont la signification est positive, de cette manière : « Il a les cheveux doux. »

77. *Anâkulakêçaḥ*, V77 *apañlulitakêçaḥ*, H76 *asaṁguṇitakêçatâ*, D77 *aluḷitakêsatâ*. Ce caractère signifie « Ses cheveux ne sont pas mêlés », comme l'entendent aussi les Tibétains. Nos listes offrent ici d'assez grandes divergences; mais, sauf un mot, ce ne sont là que des variantes d'orthographe, ou même des fautes qu'on peut corriger par la comparaison des divers énoncés entre eux. Au lieu du mot *anâkula*, « non confus », les Singhalais disent *alulita*, « non brouillé, non mêlé », ce qui est la variante la plus forte, mais ce qui donne le même sens. Ce mot *alulita* permet de corriger l'énoncé si fautif du *Vocabulaire pentaglotte*, *apañlulita*, qu'on doit certainement lire *asaṁlulita*, « qui n'est pas mêlé. » Quant à l'énoncé de la liste népalaise, il n'est pas certain qu'elle ne cache pas un mot nouveau, comme *asaṁguṇita*, « qui n'est pas en boule, en masse », de sorte que l'attribut qui nous occupe devrait se traduire, « Ses cheveux ne forment pas une masse. » Dans le *Journal de la Société asiatique de Londres* ce terme est lu *asaṁ nugita*; la leçon que j'ai reproduite précédemment est celle de la Société asiatique du Bengale. Cette divergence laisse planer du doute sur l'exactitude parfaite de l'un et de l'autre énoncé. Aussi se pourrait-il qu'il ne fallût pas aller chercher si loin la correction, et qu'on dût prendre *asaṁguṇita* pour une altération de *asaṁlulita*.

78. *Anupûrvakêçaḥ*, D78 *samakêsatâ*. Ce caractère signifie « Il a les cheveux réguliers », ou selon les Tibétains, « bien en ordre »; mais cette traduction littérale ne fait pas suffisamment saisir ce qu'on doit entendre par cet attribut. J'y vois l'analogue du caractère précédent, « ses cheveux ne sont pas mêlés », c'est-à-dire que le n° 78 représente des cheveux qui se suivent dans un sens naturel, au lieu de se hérisser dans des directions divergentes. Il n'y a pas là proprement de répétition; car après avoir montré dans l'article 77 que les cheveux de l'homme accompli ne sont pas mêlés, la description ne nous apprend pas si ces cheveux sont réguliers ou irréguliers, les uns longs et les autres courts, s'ils sont même bien ou mal plantés. Le n° 78 me paraît répondre à la première de ces questions, et c'est pour cela que j'y ai ramené l'énoncé de la liste singhalaise, « La qualité

Digitized by Google

« d'avoir les cheveux égaux. » Je ne pense pas qu'il soit ici question d'une disposition artificielle, on connaît ju lu conjecturé au n° 74. Cuna disposition générale de la masse de la chevelure répartie des deux côtés de la tête. Ce caractère ne paraît ni dans le *Vocabulaire pentaglotte* ni dans la liste népalaise. Je trouve seulement dans la première de ces deux listes, sous le n° 76, un attribut que l'on va peut éloigner beaucoup de celui que nous examinons, *glakshnakéçah*. « Il a les cheveux fins » caractère qui paraît aussi dans la liste singhalaise, sous le n° 75, *snighakéçatá*. « La qualité d'avoir les cheveux fins » La finesse des cheveux est un attribut dont on parlerait ni le *Lalita* ni la liste népalaise, ni c'est un des traits du différencie qui distinguent les unes des autres nos quatre listes qui sont en grand désaccord sur le caractère des cheveux. A cet attribut la liste singhalaise en joint un autre sous le n° 75, *nirúdhakéçata*. « La qualité d'avoir les cheveux lisses » On comprend que ce mérite soit un accessoire des cheveux fins, il n'en est cependant pas parlé ailleurs que dans le *Dharma pradípika* singhalais, sans doute à cause de son peu d'importance.

73. *Samkutchitakéçah*. II 75 *gukyakéçatá* Ce caractère signifie « Il a les cheveux bouclés, » car c'est seulement ainsi que je puis entendre le mot *samkutchita* dont le sens propre est « ramassé, resserré ensemble » il me paraît évident que cet attribut suppose cette apparence des cheveux réunis en boucles régulières qu'on remarque aux têtes statues et les images du Buddha Çâkyamuni, et qu'on a prise longtemps pour la représentation d'une chevelure crépue. Ce qui m'étonne, c'est que les Tibétains aient pu vouloir des cheveux natifs [1] ou à peine à comprendre comment des interprètes qui devaient avoir sans cesse sous les yeux des statues et des images de Buddha et auxquels aucune parenté de sa personne mortelle n'avait pu rester inconnue, aient cru devoir renoncer au témoignage de leurs propres yeux pour appeler natifs une chevelure bouclée. Cette divergence entre leur traduction et la réalité est d'autant plus singulière, que pour arriver à ce sens il leur a fallu méconnaître la tradition buddhique la moins accréditée; tradition selon laquelle le jeune *Siddhârtha* coupa la mèche de cheveux qui couronnait sa tête, au moment où il embrassait la vie religieuse, et n'eût ainsi le moyen de pouvoir désormais tailler ses cheveux. Ajoutons qu'on attribuant des cheveux natifs à leur grand homme, ils lui donnaient tout simplement la coiffure de ses adversaires religieux, de ces Brâhmanes *djatilas* ou à la chevelure natifs comme les nomment toutes les légendes. Le *Vocabulaire pentaglotte*, pauvre dans la liste singhalaise, ne reproduisent cet attribut que cet cependant essentiel, il n'est seulement par conjecture que j'en reprouche l'annuité de la liste népalaise, lequel est pas lui-même obscur. Je n'ai même d'autre moyen d'entendre *gukyakéçate* qu'en supposant que cette leçon a été introduite par erreur pour *gyakéçate* « la qualité d'avoir les cheveux réunis en forme de boules » ainsi que Lassen propose d'expliquer cette épithète, qui dans la littérature épique des Indiens désigne comme on sait le guerrier Ardjuna[2]. Dans cette hypothèse, le héros religieux des Buddhistes porterait un titre illustré déjà par un des guerriers les plus célèbres de l'Inde ancienne. Tou

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II p. 110. — [2] *Bhagavad gîtâ*, p. 105, éd. Lassen 856.

l'on devrait conclure que le caractère que ce titre exprime, celui de cheveux ramassés en boules ou en boucles, aurait été déjà remarqué dans le nord de l'Inde sur un autre personnage que le Buddha, et selon toute apparence antérieurement à sa venue.

Les divergences que j'ai signalées entre nos quatre listes touchant les caractères tirés des cheveux, rendent ici nécessaire un résumé semblable à celui que j'ai donné plus haut sur les sourcils. Je vais le présenter sans rien changer à l'ordre que les divers énoncés occupent dans chacune de nos listes.

LALITA VISTARA.	LISTE SINGHALAISE.	VOCABUL. PENTAGLOTTE.	LISTE NÉPÂLAISE.
72. Il a les cheveux noirs.	72. Cheveux très-noirs.	75. Il a les cheveux beaux.	73. Cheveux semblables à l'abeille.
73. Il a les cheveux égaux.	73. Cheveux tournés à droite.	76. Il a les cheveux fins.	74. Cheveux beaux.
74. Il a les cheveux bien arrangés.	74. Cheveux bien égaux.	77. Il a les cheveux non mêlés.	75. Cheveux en boucles.
75. Il a les cheveux parfumés.	75. Cheveux lisses.	78. Ses cheveux ne sont pas rudes.	76. Cheveux non mêlés.
76. Ses cheveux ne sont pas rudes.	76. Cheveux fins.	79. Ses cheveux sont parfumés.	77. Cheveux non rudes.
77. Ses cheveux ne sont pas mêlés.	77. Cheveux non mêlés.		78. Cheveux parfumés.
78. Il a les cheveux réguliers.	78. Cheveux réguliers.		
79. Il a les cheveux bouclés.	79. Cheveux doux.		

En réunissant à ces divers attributs le second des *Lakchaṇas* que j'ai examinés plus haut en détail[1], on aura l'idée la plus complète qu'on puisse se faire quant à présent des perfections que les Buddhistes recherchent dans la chevelure d'un homme supérieur et prédestiné à la dignité sublime de Buddha. Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit à l'occasion du second des trente-deux caractères; le résumé des attributs secondaires que je viens de présenter nous éloigne beaucoup plus encore de la description d'une chevelure laineuse. Je ne puis mieux faire que de renvoyer aux remarques que la plupart de ces traits ont suggérées à M. Rémusat[2]. Il est hors de doute que cette description de la chevelure d'un Buddha s'applique, dans tous ses détails, au type indien envisagé de la manière la plus générale.

80. *Çrîvatsasvastikanandyâvartavardhamânasaṃsthânakêçaḥ*. V. 80 *çrîvatsasvastikanandyâvartalalitapâṇipâdaḥ*. N. 79 et 80 *çrîvatsamuktikanandyâvartalakchitapâṇipâdatalatâ*. D. 80 *kêtumâlâratnaraṇjitaḥ*. Ce caractère signifie : « Ses cheveux représentent la figure « du *Çrîvatsa*, du *Svastika*, du *Nandyâvarta* et du *Vardhamâna*. » Les Tibétains disent : « Il « a au milieu de la chevelure un Çrîvatsa, etc. » Nos listes offrent ici des divergences considérables, non sur les figures plus ou moins mystiques exprimées par les noms de *Çrî-*

---

[1] Ci-dessus, même note, p. 560 et suiv. — [2] *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 106.

vatsa, Svastika et autres, mais sur les parties du corps où l'on croit en apercevoir l'image. L'énoncé en est fautif dans le *Vocabulaire pentaglotte* et dans la liste népâlaise; cependant, en remplaçant *muktika* par *svastika*, en lisant *âvarta* au lieu de *âvartita*, on a ce sens : « la qualité d'avoir la paume de la main et la plante des pieds marquées du *Çrîvatsa*, du « *Svastika* et du *Nandyâvarta*. » C'est également sur ces parties du corps que le *Vocabulaire pentaglotte* place ces signes fortunés, en lisant *çrîvatsa* au lieu de *çrîvarpa*, *svastika* au lieu de *svastika*, *nandyâvarta* au lieu de *natyâvarta*, *lakchita* au lieu de *lalita*; on traduira : « Il a les pieds et les mains marqués du *Çrîvatsa*, etc. » Il n'est pas facile de déterminer actuellement laquelle est la meilleure leçon de celle du *Lalita vistara* ou de celle du *Vocabulaire pentaglotte*. La place où paraît le quatre-vingtième et dernier attribut secondaire, à la suite des attributs tirés de la chevelure, milite au premier abord en faveur du *Lalita*; mais deux listes, celle des Népâlais et celle des Chinois, donnent l'avantage à l'autre énumération. Je remarque en outre que la description qu'on donne chez les Buddhistes siamois et singhalais de l'empreinte du pied de Çâkyamuni Buddha commence justement, ainsi qu'on le verra plus bas dans la section IV, par ces quatre figures plus ou moins imaginaires; or, pour que ces figures occupent la première place dans l'énumération des images qu'on croit reconnaître sur cette empreinte, il faut qu'on ait été accoutumé à les chercher sur le pied lui-même. Dans l'hypothèse que j'expose, le quatre-vingtième et dernier caractère qui se rattache au trente et unième *Lakchaṇa* analysé plus haut, aurait servi de transition pour passer à la description de l'empreinte du pied fortuné.

Reste le dernier numéro de la liste singhalaise, qui, je l'avoue, offre quelque difficulté. Si au lieu de *Kêtumâlâ* le texte donnait *Kêtumala*, on traduirait : « la qualité d'avoir la « couleur des joyaux du *Kêtumâla*. » Mais que faudrait-il entendre par les joyaux du *Kêtumala*? Ce dernier nom est celui d'une des divisions mythologiques du continent indien; mais je ne trouve pas dans l'indication qu'en donne le *Vichṇu purâṇa* que cette terre soit remarquable par ses pierres précieuses. D'ailleurs c'est bien *Kêtumâlâ* que porte la liste singhalaise, et nous allons bientôt reconnaître que telle est la véritable orthographe. En effet, ce mot, que je ne trouve dans aucun des dictionnaires qui sont à ma disposition, est employé par le *Mahâvam̃sa*, et cela à l'occasion d'une représentation de Çâkyamuni qui apparut au roi Açôka. Voici au milieu de quels termes est placé ce mot :

Dvattim̃salakkhaṇûpêtam̃ asîtibyañdjanudjdjalam̃
byâmappabhâparikkhittam̃ kêtumâlâbhisôbhitam̃[1]

ce qui doit se traduire, sauf le dernier mot : « revêtu des trente-deux caractères, brillant « de l'éclat des quatre-vingts signes, enveloppé d'une auréole qui s'étendait à la distance « d'une brasse et orné des *Kêtumâlâs*. » Je dis *Kêtumâlâs*, au pluriel, sur l'autorité de Mahânâma, qui, dans son commentaire du *Mahâvam̃sa*, représente *Kêtumâlâbhisôbhitam̃* par *Kêtumâlâhi abhisôbhitam̃*[2]. Il n'explique malheureusement pas davantage ce terme, qui doit exprimer un trait des perfections physiques du Buddha; mais Turnour le rend ainsi : « surmounted by the lambent flame of sanctity. » Turnour entend certainement par là cette

---

[1] *Mahâvanso*, t. I, chap. v, p. 27, l. 11. — [2] *Mahâvam̃sa ṭîkâ*, f. 75 a.

flamme unique selon les Tibétains et divisée en forme de trident selon les Singhalais, qui surmonte la tête des statues du Buddha. C'est le signe que j'ai déjà indiqué plus haut, en traitant de la protubérance du vertex de ces statues[1]. Le *Mahâvaṁsa* est jusqu'ici le seul ouvrage où j'aie rencontré le nom de cet indice singulier. Quant à cette circonstance que ce signe n'est mentionné que dans la liste singhalaise, je serais tenté d'en inférer que cette liste a été rédigée ainsi que le description précitée de *Mahâvaṁsa* d'après une statue, plutôt que d'après la souvenir du Buddha vivant.

Le lecteur qui aura eu la patience de suivre les analyses qui précèdent aura remarqué que nos listes offrent entre elles des divergences assez considérables, lesquelles résultent de ce que certains caractères omis par la *Lalita vistara* manquent aux autres listes. Je ne parle ici que des lacunes véritables, car toutes les fois que nos listes donnent un attribut analogue à l'un de ceux du *Lalita*, j'ai noté cet attribut ou comme synonyme ou comme substitut probable. Réduites de cette manière, les lacunes réelles de nos trois listes, comparées à celle du *Lalita vistara*, sont pour le *Vocabulaire pentaglotte* de dix-huit; pour la liste népalaise de dix-huit, pour la liste singhalaise de vingt-deux. Je crois inutile de revenir une 4e fois sur ces lacunes en énumérant les caractères dont elles entraînent l'omission; mais il est indispensable d'indiquer rapidement les articles que ces trois listes possèdent soit chacune en propre, soit toutes en commun, parce que ces articles manquent au *Lalita vistara*, n'ont pas figuré dans l'analyse que j'en ai faite tout à l'heure de la liste empruntée à ce livre. Je vais donc passer en revue ces articles, en commençant par le *Vocabulaire pentaglotte* qui se rapproche le plus du *Lalita vistara*, mais quoique donnant le pas au *Vocabulaire pentaglotte* sur les deux autres listes à cause de son analogie avec le *Lalita*, j'aurai soin d'indiquer ceux des articles de ces deux listes qui se retrouveront dans le *Vocabulaire*.

Le *Vocabulaire pentaglotte* termine les articles par lesquels on débute la marche de l'homme supérieur, en y ajoutant deux énoncés, le n° 16 *tcharugamé* et le n° 17 *uvakragamé* dont le premier (qui doit se lire *tcharugâmî*) signifie « il a une démarche élégante » et le second « ce démarche n'est pas tortueuse. » Je retrouve ces deux énoncés sous les n°s 15 et 16 de la liste de M. Hodgson, avec cette forme *tchârugâmitâ*, *uvakrugâmitâ* « la qualité d'avoir une démarche élégante, une démarche qui n'est pas tortueuse. » D'un autre côté, ces deux caractères manquent dans la liste singhalaise ainsi que dans le *Lalita*. Cette circonstance semble indiquer que les Népalais rédacteurs du *Dharma saṁgraha* et les Chinois rédacteurs du *Vocabulaire pentaglotte* ont puisé à une même source, tandis que le *Lalita vistara* et le *Dharma pradîpika* n'ont eu sous les yeux, sinon un même original, du moins deux listes qui avaient entre elles d'assez grandes analogies.

Aux caractères dont je viens de signaler l'existence dans le *Vocabulaire pentaglotte* et dans la liste népalaise, le *Vocabulaire* en ajoute un troisième de même ordre, qui est placé sous le n° 26, *samakramaḥ*, « sa marche est égale. » Ici encore la liste népalaise est d'accord avec le *Vocabulaire*, car nous trouvons sous le n° 65 de cette liste l'énoncé suivant : *samakramatâ* « la qualité d'avoir une marche égale. » Ce qui ajoute ici à l'analogie qu'offrent nos deux listes, c'est la place même qui occupe ce caractère dans chacune d'elles; en con-

[1] Voyez ci-dessus, p. 359.

traire, dans le *Vocabulaire pentaglotte* comme dans le *Dharma saṃgraha*, il est assez singulièrement placé au milieu d'attributs relatifs à la beauté et à la perfection des membres en général, de façon qu'il se trouve éloigné, on ne sait trop pourquoi, des autres attributs relatifs à la marche, dont nous avons vu que nos listes offrent déjà un assez bon nombre, indépendamment des deux que je viens de relever. Il est bon d'ajouter que ce caractère ne se trouve pas plus que les précédents chez les Singhalais.

En tête des caractères relatifs aux membres en général, le *Vocabulaire pentaglotte* place cet attribut, *sukumâragâtraḥ*, « ses membres sont parfaitement jeunes, » ou « il a les membres « d'un homme très-jeune. » Il se trouve sous le n° 27 de la liste népâlaise, *sukumâragâtratâ*, et sous le n° 57 de la liste singhalaise avec une faute d'orthographe, *sukhu mâlagattatâ*, au lieu de *sukumâla*. L'unanimité de nos trois listes semble donner à ce caractère une plus grande importance que celle qu'on aurait tenté d'attribuer aux qualités tirées de la démarche que j'ai signalées tout à l'heure. Il est naturel en effet que les Buddhistes aient donné à leur héros la beauté de la jeunesse pendant laquelle le corps brille de tout son éclat. La traduction que proposait A. Rémusat pour cet attribut confirme l'interprétation que j'expose, avec une nuance cependant qu'il importe de noter : « face remplie d'une majesté prodigieuse, et donnant l'air d'une éternelle jeunesse[1]. » C'est là en réalité un commentaire plutôt qu'une traduction ; on n'y voit du reste que plus complètement la pensée de l'interprète. L'idée d'une jeunesse éternelle est sans doute exagérée ; mais le point curieux à remarquer, c'est que la jeunesse est attribuée, non aux parties qui composent le corps en général, mais à la figure en particulier. Or comment un changement aussi considérable dans le sens a-t-il pu avoir lieu, si ce n'est par la substitution d'un mot désignant la face à un mot désignant les membres? Il est fort possible que les premiers traducteurs chinois aient eu sous les yeux un énoncé ainsi conçu, *sukumâragaṇḍaḥ*, « il a les joues d'un homme très-jeune, » au lieu de *sukumâragâtraḥ*. Je ne propose cependant pas de faire cette correction à la leçon de nos trois listes, premièrement à cause de leur unanimité qui les protége contre tout changement arbitraire, secondement parce qu'on ne comprendrait pas pourquoi ce caractère, tiré de la beauté et de la jeunesse du visage, serait aussi éloigné des autres caractères analogues tirés de l'éclat des joues.

Les caractères relatifs aux dents reçoivent, dans le *Vocabulaire pentaglotte*, l'addition des n° 57, *çukladaṃchṭraḥ*, « il a les canines blanches, » et 58, *samadaṃchṭraḥ*, « il a les « canines égales. » Ces caractères se retrouvent également dans la liste népâlaise et dans cet ordre, n° 56, *çukladaṃchṭratâ*, et n° 57, *samadaṃchṭratâ* ; le mot *daṃchṭra* y est, comme on voit, plus correctement écrit que dans le *Vocabulaire pentaglotte*. La liste singhalaise a aussi deux articles relatifs aux dents, mais ils diffèrent sensiblement de ceux qui précèdent ; ce sont le n° 31, *suddhadantatâ*, et le n° 32, *suddhadantatâ*, c'est-à-dire « la qualité « d'avoir les dents blanches et lisses. » La différence porte sur l'emploi du mot *danta*, « dent, » en général, au lieu de *daṃchṭrâ*, « œillère ou canine. » En lisant *daṃchṭrâ*, comme font le *Vocabulaire pentaglotte* et la liste népâlaise, on évitera la répétition qu'offriraient ces deux énoncés avec les n° 7 et 9 de la liste des trente-deux signes de beauté.

---

[1] *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 171.

Aux caractères qui portent sur les yeux, le *Vocabulaire pentaglotte* en ajoute un autre sous le n° 64, qui est ainsi conçu : *tchitrapakchmâpadjmâ*. Cet énoncé serait bien obscur sans la comparaison qu'on en peut faire avec le n° 62 de la liste népâlaise, *tchitrapakchmatâ*, « la qualité d'avoir de beaux cils. » On voit combien est fautive l'orthographe du *Vocabulaire pentaglotte*; la fin du mot *padjmâ* offre cette singularité qu'elle semble être la répétition du terme précédent *pakchma*, qui seul est correct; on remettrait donc toutes choses en ordre en lisant *tchitrapakchmâ* sans *padjmâ*. La liste singhalaise nous fournit sous le n° 45 un caractère analogue qui est ainsi conçu : *akuṭilaggapakhumatâ*, « la qualité d'avoir des cils dont l'extrémité n'est pas recourbée, » c'est-à-dire des cils droits; c'est, en d'autres mots et avec un peu plus de détails, ce que les deux autres listes nomment de beaux cils.

Je rappelle seulement pour mémoire l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte* placé sous le n° 67, *çlakchṇabhrûḥ*, « il a les sourcils minces, » parce que j'en ai parlé plus haut dans le résumé qui termine le n° 63 du *Lalita vistara*; j'ai montré que cet attribut devait se trouver sous le n° 65 de la liste népâlaise, et qu'il paraissait réellement sous le n° 53 des Singhalais.

Le *Vocabulaire pentaglotte* a trois articles sur la perfection des oreilles qui méritent d'être remarqués; le premier, qui porte le n° 69, est ainsi conçu : *pînâyatakarṇaḥ*, « il a les oreilles pleines et grandes. » Ce caractère ne se retrouve que dans une seule de nos autres listes, celle des Singhalais, sous le n° 47, *âyataratchirakaṇṇatâ*, « la qualité d'avoir les oreilles grandes et belles. » On a lieu d'être surpris de ce que ce caractère, qui répond si bien à l'apparence que présentent les oreilles sur les statues et les dessins figurés des Buddhas, ne soit pas plus unanimement reproduit par nos listes. Serait-ce que cette particularité qui nous frappe tellement qu'elle nous semble être une singularité, aurait été omise par les premiers rédacteurs de nos listes à cause de sa vulgarité même, et parce qu'elle leur aurait paru trop ordinaire pour constituer un caractère distinctif? Ou bien serait-ce que les oreilles n'auraient pas été dans le principe aussi développées qu'elles le sont devenues depuis, surtout chez les Tibétains et les Mongols, et que le caractère qui nous occupe aurait été ajouté plus tard à la liste qui primitivement ne le connaissait pas? Ce sont là deux explications entre lesquelles il serait quant à présent malaisé de se prononcer. Je dois cependant remarquer que sur les images du Buddha, dessinées et publiées par M. J. Bird d'après des originaux découverts dans les cavernes de l'ouest de l'Inde, le développement des oreilles n'a rien de trop exagéré, et que quand on y trouve un Buddha avec des oreilles pendantes, il est facile de reconnaître la présence d'un anneau très-volumineux qui est la véritable cause de ce développement apparent[1]. En attendant qu'un plus grand nombre de listes nous permette de nous décider sur ce point, je constate que le caractère relatif à l'allongement des oreilles n'est donné que par le *Vocabulaire pentaglotte* et la liste singhalaise.

---

[1] J. Bird, *Historical Researches on the Origin and principles of the Bauddha and Jaina religions, illustrated by descriptive account of the sculptures in the Caves of western India, with translations of the inscriptions from Kanari, Karli, Ajunta, Ellora, Nasik, etc.* pl. I, II, III, VI, VII, VIII; Bombay, 1847, in-fol.

Google

Il en faut dire autant du n° 70 du même *Vocabulaire*, *samakarṇaḥ*, « il a les oreilles « égales, » sauf cette remarque, que cet attribut paraît dans la liste népâlaise sous le n° 68, *samakarṇatâ*, « la qualité d'avoir les oreilles égales. » C'est un nouveau trait de ressemblance entre le *Vocabulaire pentaglotte* des Chinois et le *Dharma saggraha* des Népâlais, car la liste singhalaise ne le donne pas plus que le *Lalita vistara*.

Quant au troisième caractère relatif à la beauté des oreilles, dont j'indiquais tout à l'heure l'existence, j'en ai signalé plus haut la présence sous le n° 67 du *Lalita vistara*. C'est le n° 71 du *Vocabulaire pentaglotte*, « il a l'organe de l'ouïe sans défaut, » et le n° 69 de la liste népâlaise. Je crois pouvoir renvoyer le lecteur à ce que j'en ai dit à l'occasion du *Lalita vistara*, qui n'a certainement pas cet attribut, quoique la leçon qu'il adopte puisse passer pour en être dérivée.

J'ai encore noté plus haut, en analysant le n° 70 du *Lalita vistara*, l'existence de deux caractères relatifs à la forme du front qui sont donnés par le *Vocabulaire pentaglotte*, sous les nos 72 et 73 : « il a le front bien arrondi et il a le front large. » On a vu que le premier de ces attributs se trouvait sous le n° 70, et le second sous le n° 71 de la liste népâlaise et sous le n° 51 de la liste des Singhalais. Je renvoie encore ici à ce que j'en ai dit plus haut sous le rapport du sens et de l'orthographe, tout en convenant que le premier de ces articles constitue moins une lacune qu'un synonyme du *Lalita vistara*.

Les cheveux m'ont également fourni des remarques analogues que j'ai résumées sous le n° 79 du *Lalita vistara*. Le *Vocabulaire pentaglotte*, au n° 76, donne au Buddha « des che« veux fins. » J'ai montré, sur le n° 78 du *Lalita*, que cet attribut se retrouvait dans le n° 76 de la liste singhalaise.

Après ce résumé des attributs que le *Vocabulaire pentaglotte* possède indépendamment du *Lalita vistara*, je passerai à l'énumération de ceux que la liste népâlaise possède également en propre. Déjà on en a reconnu plusieurs qui lui sont communs avec le *Vocabulaire pentaglotte* ; je ne les relèverai pas de nouveau, mais je dois signaler ceux qui ne se présentant ni dans le *Lalita* ni dans le *Vocabulaire*, paraissent soit dans la liste népâlaise seule, soit dans cette liste et dans celle des Singhalais à la fois.

A la suite des caractères relatifs aux membres en général, la liste népâlaise place deux caractères sous les nos 30 et 31. Le premier est *gambhîrakukchitâ*, « la qualité d'avoir les « flancs profonds, » et le second, *prasannagâtratâ*, « la qualité d'avoir les membres gra« cieux. » Ces deux attributs ne se retrouvent dans aucune de nos trois autres listes.

La liste népâlaise place à la suite des caractères tirés des sourcils l'énoncé suivant qui porte le n° 67 : *pînâyatabhudjalatâtâ*, « la qualité d'avoir des bras pleins et longs. » Le texte dit positivement, « la liane des bras, » d'après un système de comparaison familier aux Indiens. Il faut rapprocher de ce signe, non pas un synonyme, mais un analogue que donne la liste singhalaise sous le n° 39, *dviradakarasadisa ûrubhudjatâ*, « la qualité d'avoir les « bras et les cuisses comme la trompe de l'éléphant. » C'est là encore une comparaison tout indienne, elle porte uniquement sur la rondeur parfaite de ces membres.

C'est à ce petit nombre de points que se réduisent les divergences qui existent entre la liste népâlaise et le *Vocabulaire pentaglotte*, car pour les différences qui séparent cette

liste de celle du *Lalita vistara*, je les ai notées tout à l'heure en examinant l'énumération du *Vocabulaire*. Il ne nous reste donc plus qu'à relever les différences qu'offre la liste du *Dharma pradîpikâ* singhalais comparée avec celles que nous avons étudiées jusqu'ici. On verra qu'il n'est aucune de ces listes qui s'accorde aussi peu avec le *Lalita vistara*; mais je crois aussi qu'on restera convaincu par la nature même de ces différences, que l'autorité du *Lalita vistara*, appuyée comme elle l'est par l'accord presque complet de la liste népâlaise et du *Vocabulaire pentaglotte*, n'en doit être en aucune manière ébranlée. Ces différences donnent lieu ou à des répétitions assez difficiles à expliquer, ou à des détails très-minutieux et peu caractéristiques. Aussi serais-je porté à croire que nous n'avons pas ici la liste des quatre-vingts caractères tels que se les représentent les Buddhistes du Sud, sous sa forme véritable et primitive; le *Dharma pradîpikâ* singhalais n'est d'ailleurs pas un livre d'une assez grande ancienneté pour assurer à la liste qu'il renferme toute l'autorité désirable.

La première des différences à signaler dans la liste singhalaise se trouve sous le n° 30, et est ainsi conçue : *rattadvidjamam̃satâ*, c'est-à-dire « la qualité d'avoir la chair des « dents très-rouge », ou autrement « les gencives très-rouges. » Ce caractère est en effet placé en avant des deux attributs relatifs à la blancheur et au poli des dents que j'ai signalés tout à l'heure dans la liste singhalaise.

Les caractères tirés des membres ont reçu dans la liste singhalaise l'addition de deux numéros ainsi conçus : n° 58 *ativyasôbhanagattatâ*, « la qualité d'avoir les membres extrêmement beaux, » et n° 59 *ativyaudjdjalitagattatâ*, « la qualité d'avoir les membres « extrêmement brillants. » Un peu plus bas nous trouvons une nouvelle définition du même genre sous le n° 62, *siniddhagattatâ*, « la qualité d'avoir les membres lisses. » Cet attribut ouvre une nouvelle série de huit autres caractères que je vais énumérer dans l'ordre où le manuscrit nous les présente.

N° 63. *Sugandhatanutâ*, « la qualité d'avoir un corps qui répand une bonne odeur. »
N° 64. *Samalômatâ*, « la qualité d'avoir les poils égaux. »
N° 65. *Kômalalômatâ*, « la qualité d'avoir les poils doux. »
N° 66. *Dakkhiṇâvattalômatâ*, « la qualité d'avoir les poils tournants vers la droite. »
N° 67. *Bhinnañdjanakasadisanîlalômatâ*, « la qualité d'avoir des poils noirs dont la cou« leur ressemble à celle du collyre aux reflets changeants. »
N° 68. *Siniddhalômatâ*, « la qualité d'avoir les poils lisses. »
N° 69. *Atisukhumaassâsapassâsadhâraṇatâ*, « la faculté de pouvoir retenir son souffle « qui inhalé ou aspiré est extrêmement faible. »
N° 70. *Sugandhamukhatâ*, « la qualité d'exhaler une bonne odeur par la bouche. »

Telles sont les additions par lesquelles la liste des Singhalais se distingue des trois autres énumérations que j'ai précédemment examinées. Il va sans dire que ces additions ne portent pas le total des caractères secondaires à un chiffre plus élevé que celui de quatre-vingts auquel s'arrêtent les autres listes. Les additions du *Dharma pradîpikâ* singhalais sont donc compensées par des lacunes, je dis compensées numériquement; car quant à la valeur des caractères, je ne crois pas que la liste générale gagne beaucoup à recevoir

ces additions anglaises au lieu et place des définitions des autres listes. Ce qui doit nous guider ici, c'est l'ancienneté des listes : un caractère qui se trouve à la fois dans quatre énumérations recueillies l'une dans un livre sanscrit reconnu comme canonique au Népâl et au Tibet, celle-ci chez les Népâlais, celle-là chez les Chinois, la dernière enfin chez les Singhalais, a selon moi une autorité inattaquable; nous devons l'admettre et le tenir pour ancien. Mais cette autorité et vraisemblablement aussi cette ancienneté décroissent avec le nombre des listes de telle sorte qu'un caractère qui n'a plus pour lui qu'une liste a dû de toute nécessité être placé au dernier rang. A ce point de vue l'énumération du *Dharma prakâśikâ* des Singhalais a une autorité moins grande qu'une liste qui résulterait de la combinaison de celle du *Lalita vistara* avec l'énumération des Népâlais et du *Vocabulaire pentaglotte*.

SECTION III

CONCLUSIONS TIRÉES DES DEUX SECTIONS PRÉCÉDENTES

Il est temps d'examiner le rapport que doivent avoir l'une avec l'autre l'énumération des trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme et celle des quatre-vingts signes secondaires. Il faut nous fixer quelques conséquences qui semblent résulter de l'examen attentif que je viens de faire de ces neuf douze attributs d'un Buddha.

Quant au rapport qu'affiche la liste des quatre-vingts signes secondaires avec celle des trente-deux attributs caractéristiques d'un grand homme, il me paraît donner lieu aux questions suivantes. Ces deux listes doivent-elles être reconnues comme contemporaines[1] et si l'on vient à constater qu'elles ne le sont pas, quelle est celle qui doit passer pour la plus ancienne? Dans l'état où elles nous sont parvenues toutes deux, conservées comme elles le sont dans des livres en apparence de même âge, la vraisemblance est pour l'opinion qu'elles sont contemporaines; si cette opinion paraît sans grand inconvénient pour la critique, soumettre jusque à preuve du contraire. Cependant il est permis de se demander pourquoi en traçant ce portrait des perfections physiques d'un grand homme on a fait deux listes plutôt qu'une seule des différences que les exposent. Serait-ce que les caractères dits secondaires sont au réalité soit sous le rapport physiologique soit sous le rapport de l'art secondaires et moins importants que les trente-deux signes de la supériorité d'un grand homme? Je laisse à de plus habiles la solution de cette question sans en admettant même que les trente-deux débutent dans *Lalitavistara* doivent passer pour fondamentaux à l'égard des quatre-vingts signes dits *Anuvyañjanas* qui n'en seraient que des développements, la question relative à l'âge de ces deux listes n'en est pas pour cela décidée, puisque l'idée de développer et de compléter les trente-deux caractères par l'addition des quatre-vingts signes du second ordre peut bien n'avoir pas pris naissance et ne s'être réalisée que postérieurement à la rédaction du catalogue des trente-deux signes principaux. Je crois même qu'à raisonner uniquement sur les apparences, et sans tenir compte de la présence simultanée de ces deux listes dans les mêmes monuments, le fait seul que l'une de ces listes n'est que le développement de l'autre est déjà un assez fort

argument en faveur de cette opinion, que la liste de développement est en réalité la liste la plus moderne. Je ne veux pas cependant pousser ici trop loin l'emploi de la dialectique; il suffit que l'esprit du lecteur soit éveillé sur cette question. Il est plus prudent de nous en tenir au témoignage apparent des textes jusqu'ici connus. Quand nous les aurons mieux étudiés, et surtout que nous en connaîtrons un plus grand nombre, il sera temps de reprendre cette question, que dans l'état de nos connaissances il nous serait bien difficile de résoudre actuellement.

Pour que le lecteur puisse embrasser dans son ensemble les trente-deux caractères d'un homme supérieur, avec les signes secondaires qu'on y a rattachés, j'ai cru nécessaire d'en présenter ici la traduction suivie, telle qu'elle résulte pour moi des analyses précédentes. C'est, avec la version de la section IVe du *Vocabulaire pentaglotte*, publiée il y a déjà longtemps par M. Abel Rémusat, et avec le passage correspondant du *Rgya tch'er rol pa* tibétain traduit par M. Foucaux, la seule traduction et aussi la première qui ait été exécutée sur les originaux sanscrits et pâlis. Aussi, dans le résumé qui va suivre, ai-je cru nécessaire de conserver l'ordre du *Lalita* et les numéros qui constatent cet ordre; le lecteur curieux qui aura quelque doute sur la justesse du sens proposé pourra ainsi remonter au texte et à la discussion critique dont ce texte a été l'objet.

TRADUCTION DES TRENTE-DEUX *LAKCHANAS*

« 1. Sa tête est couronnée par une protubérance [du crâne]; 2. ses cheveux, qui tournent vers la droite, sont bouclés, d'un noir foncé, et brillent comme la queue du paon ou le collyre aux reflets changeants; 3. il a le front large et uni; 4. entre ses sourcils il existe un cercle de duvet ayant l'éclat de la neige ou de l'argent; 5. ses cils ressemblent à ceux de la génisse; 6. il a l'œil d'un noir foncé; 7. il a quarante dents toutes égales, 8. serrées, 9. et blanches; 10. il a le son de voix de Brahma (ou suivant d'autres, il a la voix du passereau); 11. il a le sens du goût excellent; 12. la langue large et mince; 13. la mâchoire du lion; 14. il a les épaules parfaitement arrondies; 15. il a sept parties du corps rebondies; 16. l'entre-deux des épaules couvert; 17. il a le lustre et le poli de l'or (ou la couleur de l'or); 18. debout et sans qu'il se baisse, ses bras lui descendent jusqu'aux genoux; 19. il a la partie antérieure du corps semblable à celle du lion; 20. la taille comme la tige de l'arbre *Nyagrodha* (le figuier indien); 21. ses poils naissent un à un; 22. ils sont tournés vers la droite à leur extrémité supérieure; 23. l'organe de la génération est rentré dans son étui; 24. il a les cuisses parfaitement rondes; 25. la jambe semblable à celle du roi des gazelles; 26. les doigts [des pieds] longs; 27. le talon large; 28. le cou-de-pied saillant; 29. les pieds et les mains doux et délicats; 30. les doigts des pieds et des mains marqués de lignes en forme de réseaux; 31. sous la plante de ses pieds sont tracées deux roues belles, lumineuses, brillantes, blanches, ayant mille rais retenus par une jante et dans un moyeu; 32. il a les pieds unis et bien posés. »

À ces caractères il faut joindre l'attribut suivant que signale la divergence des listes: « Il a les membres droits comme Brahmâ. » Je passe maintenant à l'énumération des quatre-

vingts lignes secondaires dits *Anuvyandjana*, en suivant la marche que j'ai indiquée tout à l'heure pour les *Lakchanas*

TRADUCTION DES QUATRE VINGTS *ANOUVYANDJANAS*

« 1 Il a des ongles bombés. 2 il a huit sus la couleur du cuivre rouge. 3 Jusqu'à 4 il a les doigts arrondis 5 beaux. 6 effilés. 7 il a les veines un peu, 8 la cheville couverte. 9 les urtu ultu sont solides. 10 les pieds égaux. 11 la taille large. 12 les lignes de la main lisses. 13 semblables. 14 profondes. 15 non tortueuses. 16 allongées. 17 il a les lèvres comme le fruit du Pomba. 18 la voix douce vous n'est pas trop élevé (ou suivant d'autres il n'a pas la voix bien trop grande). 19 il a la langue douce, délicate et couleur du cuivre rouge. 20 sa voix douce et belle a le son du cri de l'éléphant. 21 la race qui donne un il a les organes sexuels complets. 22 les bras longs. 23 ses membres brillants sont vêtus (ou suivant d'autres ses membres sont brillants). 24 ses membres sont doux. 25 larges (ou suivant d'autres parfaits). 26 ils ne présentent pas de pauvretés. 27 n'offrent pas de saillie. 28 sont parfaitement achevés (ou suivant d'autres, parfaitement soudés). 29 bien proportionnés. 30 il a la rotule du genou large, développée et parfaitement pleine. 31 ses membres sont arrondis. 32 parfaitement polis. 33 ses membres sont semblables à ceux du taureau ne sont pas de travers. (ou sont réguliers (ou suivant d'autres ses membres sont réguliers). 34 il a le nombril profond. 35 sans difformité régulier (ou suivant d'autres tournant à droite). 36 il a une conduite pure. 37 il est tout aimable comme le bœuf. 38 il répand autour de lui l'éclat d'une lumière supérieure, parfaitement pure, qui dissipe les ténèbres. 39 il a la démarche lente de l'éléphant. 40 la démarche héroïque de lion. 41 la démarche héroïque du taureau. 42 la démarche du cygne. 43 il marche un se tournant vers la droite. 44 il a les flancs arrondis. 45 pleins. 46 ses fluces ne sont pas de travers. 47 il a le ventre en forme d'arc. 48 son corps est exempt de tout ce qui peut en tenir l'éclat, il de toutes les taches noires qui pourraient le déparer. 49 il a les cannes arrondies. 50 pointues. 51 bien placées. 52 il a le nez proéminent. 53 il a les yeux brillants (ou suivant d'autres il a les yeux beaux). 54 ses yeux sont purs. 55 se courants. 56 allongés. 57 grands. 58 semblables aux pétales d'un nymphéa blue. 59 il a les sourcils égaux. 60 beaux. 61 réunis. 62 réguliers. 63 ours (ou suivant d'autres allongés). 64 il a les joues pleines. 65 égales. 66 sans rapprochées. 67 il est à l'abri de l'injure et du blâme (ou suivant d'autres il a l'organe du toucher sain et défini). 68 ses organes l'éclaircit parfaitement. 69 ses organes sont parfaitement accomplis. 70 il a la face et la face en harmonie l'un avec l'autre. 71 la tête bien développée. 72 les cheveux noirs. 73 également répartis sur la tête. 74 bien arrangés. 75 parfumés. 76 ses cheveux ne sont ni rudes. 77 ni huileux. 78 ils sont réguliers. 79 bouclés. 80 et représentent les figures de *Crivatsa*, de *Swastika*, de *Nandyavarte* et du *Vardhamâna* (ou suivant d'autres la paume de la main et la plante de ses pieds sont ornées de ces signes). »

A ces caractères il faut joindre les suivants qui résultent des variantes du même liste : « Il a la démarche élégante, sa démarche n'est pas tortueuse, sa marche est régulière, il a

les membres d'un homme très-jeune; il a les canines blanches et égales (ou suivant d'autres, les dents blanches et lisses); il a les cils beaux (ou suivant d'autres, l'extrémité de ses cils n'est pas recourbée); il a les narines minces, les oreilles pleines, grandes et égales; il a l'organe de l'ouïe sans défaut; il a le front bien arrondi et large; il a les cheveux lisses; il a les flancs profonds, les membres gracieux, les bras pleins et longs (ou suivant d'autres, il a les bras et les cuisses semblables à la trompe de l'éléphant). »

Enfin la liste singhalaise possède seule les caractères suivants : « Il a les gencives très-rouges; il a les membres extrêmement beaux, très-brillants, lisses; son corps répand une bonne odeur; ses poils sont égaux, doux, tournants vers la droite, noirs et brillants comme le collyre aux reflets changeants, lisses; il peut retenir son souffle qui inhalé ou expiré est extrêmement faible; sa bouche exhale une bonne odeur. »

Après la lecture de ces deux descriptions, il me paraît difficile qu'on hésite sur le jugement qu'il convient d'en porter. C'est bien le type indien qu'elles reproduisent dans ses traits les plus généraux, et spécialement dans ceux de ces traits qui font l'objet ordinaire des louanges des poëtes. Le lecteur familiarisé avec les principales productions de la littérature brâhmanique, reconnaîtra ici du premier coup le genre de beauté que les Indiens attribuent à leurs héros. Ainsi la longueur des bras donne lieu dans le *Mahâbhârata* à une des épithètes qui paraît le plus fréquemment pour désigner un héros remarquable par sa vigueur corporelle; leur forme et leur rondeur les font aussi comparer à la trompe de l'éléphant. L'ampleur de la poitrine, la finesse de la taille, l'élégance de la jambe, l'absence d'une cavité sous la plante du pied, la beauté des membres dont la perfection consiste à ce que les os et les muscles n'y fassent pas de saillie, la délicatesse des mains, le développement de la tête, la largeur du front, la forme proéminente du nez, la régularité des dents qui doivent être rapprochées les unes des autres, la grandeur et la couleur de l'œil qui doit ressembler aux pétales du nymphæa bleu, la finesse des cheveux qui sont lisses, bouclés et noirs, la douceur et le poli de la peau, ce sont là autant de traits qu'on trouve à chaque page célébrés dans les compositions épiques et lyriques de l'Inde ancienne, et dont plusieurs, quoique appartenant à la beauté féminine, sont également attribués à l'homme considéré pendant l'âge florissant de la jeunesse[1]. Il y a là un mélange de caractères appartenant aux deux sexes qui peut nous paraître choquant, mais qui n'est pas sensible pour les auteurs indiens, parce qu'ils le trouvent dans la nature même qui est sous leurs yeux. C'est ce mélange qui donne aux hommes cet extérieur efféminé qui entraîna quelquefois d'anciens voyageurs dans de si singulières méprises. La description des traits caractéristiques d'un grand homme, tel que le conçoivent les Buddhistes, a donc été exécutée

---

[1] Je n'en citerai pour exemple que la description sommaire de la personne physique de Râma qui se trouve dans le préambule du *Râmâyaṇa*, et qui se compose à peu près des mêmes caractères dans la recension du Nord et dans celle du Gâuḍa. On y remarque de part et d'autre les bras qui descendent jusqu'aux genoux, ou les bras longs, les mâchoires larges, les yeux grands, la face belle, les épaules larges, la poitrine rebondie, les membres réguliers, l'éclat d'une peau lisse (*Râmâyaṇa*, l. I, st. 11, Schlegel, t. I, p. 5, et IIe part. p. 6. Gorresio, t. I, p. 5, st. 13 et t. VI, p. 2 et 3.) Ces mêmes caractères, ainsi que le plus grand nombre de ceux qu'on attribue au Buddha, se retrouveraient également dans les descriptions du *Mahâbhârata*. Ardjuna passe pour avoir réuni plusieurs de ces traits de beauté

d'après le type idéal de beauté que se représentent les poëtes indiens. J'ajoute que ces traits, qu'on retrouverait épars dans les productions de la littérature brâhmanique, sont exactement ceux dont les observateurs les plus éclairés ont de nos jours constaté l'existence parmi les premières classes de la population indienne. Il me suffira de me référer sur ce point au jugement de V. Jacquemont pour le Nord de l'Inde, et à celui du docteur J. Davy pour Ceylan; un des ethnographes les plus accrédités, le docteur J. C. Prichard, s'est déjà autorisé à bon droit des observations du médecin anglais que je viens de citer pour tracer le résumé du caractère physique des Indiens qu'il a inséré dans un de ses derniers volumes[1].

La conséquence la plus directe qui résulte du fait que je viens d'établir, c'est que la double énumération des caractères physiques d'un grand homme, selon les Buddhistes, n'a rien d'individuel; qu'elle n'est pas le portrait d'un personnage donné, comme Çâkyamuni, par exemple, dont on aurait voulu perpétuer les traits par une description expresse. Les Buddhistes eux-mêmes ne semblent pas avoir eu cette prétention. En donnant à leur héros les cent douze attributs de la beauté, ils ne font autre chose que de déclarer qu'il était au physique, comme il l'était au moral, un être accompli; il y a plus, ils ne pensent pas même que la possession de ces attributs soit l'apanage exclusif de leur saint, puisqu'ils disent que l'homme privilégié sur le corps duquel on les remarque peut devenir un monarque suprême aussi bien qu'un Buddha; le témoignage des textes est formel à cet égard. Il existait donc chez les Indiens un type de la beauté physique, type emprunté à la population la plus élevée dans l'ordre social, et que le temps, et probablement aussi une sorte de convention avaient dû consacrer. C'est ce type qui est devenu pour les Buddhistes le signe extérieur de la sagesse la plus parfaite et de la puissance la plus illimitée. La double attribution qu'ils en ont faite à deux ordres de personnages distincts exclut donc toute idée d'individualité dans le choix des traits qui le composent. Cette attribution, en ce qui touche le Buddha, n'est que l'effet naturel du respect religieux; elle a dû être faite après coup et par des adorateurs fervents.

On serait tenté cependant de chercher quelques traces d'individualité dans certains traits qui ne paraissent pas tenir au type dont je parlais tout à l'heure, type qu'on pourrait appeler *Ario-indien*. La protubérance qui couronne la tête, les cheveux frisés, le cercle de poils placé entre les sourcils, le son de la voix qui est l'objet de plusieurs comparaisons auxquelles on ne peut cependant accorder une égale valeur, les lignes tracées en forme de réseaux dont les doigts sont couverts, voilà des caractères qui ont pu, jusqu'à un certain point, être observés sur un personnage réel, et réunis par la tradition aux attributs plus généraux du type national; il importe donc de les examiner ici de plus près.

Les trois premiers de ces caractères se sont conservés, quoique inégalement, sur les statues et sur les représentations des Buddhas qu'on trouve chez les divers peuples orientaux convertis au Buddhisme, et cette circonstance est à elle seule une preuve de l'importance qu'on avait dû y attacher dans le principe. On comprend qu'il soit actuellement impossible de déterminer, avec quelque apparence de probabilité, ce qu'il y a de primiti

---

[1] J. C. Prichard, *Researches into the physic. History of Mankind*, t. IV, p. 192 et suiv. 3e éd. 1844.

vement réel dans cette partie de la description du Buddha, je suis cependant porté à croire que la protubérance du crâne et la frisure des cheveux ont pu avoir leur origine dans la réalité. On les trouve invariablement réunies sur les statues jusqu'ici connues des Buddhas, tandis que le cercle de poils placé entre les sourcils n'est pas reproduit avec la même constance. En preuve de l'exactitude de cette observation, je citerai le recueil de planches représentant diverses images du Buddha trouvées dans les cavernes de l'ouest de l'Inde; elles ont été publiées récemment par M. Bird, dans un ouvrage qui est encore peu connu en Europe[1]. Sur ces images la protubérance du vertex et la frisure des cheveux sont rendues avec l'exagération ordinaire, mais le cercle de poils est absent sur toutes. Il se peut donc que ce dernier caractère n'ait jamais existé que dans l'imagination des dévots buddhistes. Le rôle surnaturel qu'il joue dans les livres du Nord tend même plutôt à confirmer qu'à détruire cette supposition. On sait que c'est du milieu de ce cercle de poils brillants comme l'argent ou la neige que partent les rayons merveilleux qui vont éclairer les plus lointains univers et leur annoncer l'intervention supérieure du Buddha. Cette conception fantastique nous jette dans le monde des miracles, et dès lors le caractère fabuleux de l'effet peut remonter jusqu'à la cause qui passe pour l'avoir produit. Aussi, quoiqu'il se puisse que par suite d'un jeu de la nature Çâkyamuni ait porté entre les deux sourcils quelque trace d'un duvet fin et blanc que ses disciples avaient remarqué, je ne puis cependant placer ce caractère sur le même rang que ceux qui précèdent, et je trouve même quelques bonnes raisons pour en suspecter la réalité.

J'en dirai autant, et avec plus de raison encore, du son de la voix du Buddha, que l'on compare avec celle de Brahmâ, et avec le bruit du nuage ou le cri de l'éléphant. Je laisse de côté la voix de Brahmâ, c'est un écho de la mythologie brâhmanique; mais les autres termes de comparaison, quoique pouvant avoir été choisis par l'effet d'une observation directe, nous apprennent uniquement que le Buddha avait une voix profonde, c'est-à-dire qu'ils nous ramènent aux attributs généraux du type indien que je signalais tout à l'heure. Tout le monde sait que le mérite d'une voix grave et profonde, d'une élocution lente et solennelle est célébré dans les anciennes compositions brâhmaniques, et des observateurs attentifs l'ont retrouvé chez les populations modernes. Ici encore nous sommes conduits à penser que ce caractère n'a rien de personnel.

Le dernier attribut, celui qui est fondé sur la régularité des lignes de la main et des pieds, lesquelles se croisent en manière de réseau, est quelque chose de si vague, qu'il est bien difficile de lui reconnaître la valeur d'un caractère individuel. Il ne pourrait avoir quelque poids que s'il eût été assez exagéré pour attirer vivement l'attention. Les mains potelées des personnes grasses doivent l'offrir à des degrés divers, et la régularité des lignes doit tenir ici à celle des mains mêmes. Ces lignes, qui se multiplient et se creusent davantage à mesure qu'on avance en âge, semblent d'ailleurs un caractère qui n'est pas en parfaite harmonie avec celui de la plénitude des membres qu'on attribue au Buddha et qui est propre à la jeunesse. Aussi ne puis-je trouver ici, pas plus que pour la voix, le son

---

[1] J. Bird, *Histor. Res. on the origin and principles of the Buddha and Jaina Religions*, etc. Bombay, 1847, in-folio.

venir de quelque trait individuel; c'est uniquement l'exagération d'un de ces caractères sans importance que les compilateurs buddhistes, si minutieux en toutes choses, se sont complu à rassembler[1].

On le voit, plus nous avançons dans cet examen, plus toute trace d'individualité disparaît. Nous n'en trouvons pas davantage dans des caractères aussi vagues et aussi peu personnels que les suivants : l'excellence du sens du goût, la perfection de l'ouïe, celle des organes de la connaissance, la pureté de la conduite, la bienveillance de l'extérieur, l'éclat répandu autour de la personne, le sourire du regard, le parfum qui s'exhale de la bouche, la faculté de retenir la respiration, l'avantage de posséder sur diverses parties du corps la figure de quelques signes de bonheur. Il y a ici un mélange confus de caractères de plusieurs ordres : les uns physiques, et ils sont trop généraux pour rien prouver; les autres moraux, et ils sont trop abstraits pour laisser des marques parfaitement visibles; les autres enfin tout à fait imaginaires, et le moindre inconvénient qu'ils aient est de faire douter de la réalité de ceux auxquels on les trouve mêlés. Je ne suis certainement pas assez sceptique pour nier que le fondateur du Buddhisme ait pu porter sur sa personne quelques-unes de ces marques extérieures qui sont comme le noble reflet de la pureté de l'âme; tout exagérés que sont les témoignages des descriptions légendaires, il est peu probable qu'ils soient entièrement faux, car les représentations figurées les confirment en plusieurs points. Il est vrai que dans le climat où nous vivons, l'homme physique se montre si peu à découvert, qu'il nous est difficile d'apprécier l'effet que doit produire chez d'autres hommes moins vêtus la dignité du port, l'élégance de la démarche, le mouvement harmonieux de tous les membres, et par-dessus tout l'expression de ce visage que Milton a défini par ces mots sublimes : *human face divine*. Mais les légendes buddhiques nous accoutument de nous transporter sous un autre ciel et dans un autre milieu. Elles ne cessent de célébrer cette douceur qui respirait dans toute la personne de Çakyamuni; assis ou marchant, couché ou debout, il est pour ceux qui l'entourent un perpétuel sujet d'admiration et de respect; et quand il retrouve, après plusieurs années, des disciples que l'insuffisance de ses premières leçons avait d'abord éloignés, il les étonne par la dignité de son aspect, et il lui suffit de faire quelques pas à leur rencontre pour les subjuguer par sa beauté que le calme et l'intelligence semblent illuminer d'une splendeur surnaturelle. Il y a certainement là une action du moral sur le physique qui a dû être exagérée par la superstition; mais je le répète, si nous sommes peu disposés à reconnaître la puissance d'une telle action, ce n'est pas une raison pour la nier absolument. Dans ces limites et sous ces réserves, j'accorderai quelque confiance à la partie morale de la description que les Buddhistes donnent de leur sage. Cependant il me sera toujours bien difficile de croire que cette description prise dans son ensemble, et que les statues qui en reproduisent quelques traits, soient l'image traditionnelle du personnage auquel l'attribuent ses adorateurs.

---

[1] On connaît dans l'antiquité une description analogue des nerfs (*et rectos et transversos nervos*) d'un gladiateur dont parle Varron, et d'après lui Pline. (Pline, *Hist. nat.* VII, 19, trad. de Littré, t. I, p. 292.) Cette description n'est pas beaucoup plus claire que celle que les Buddhistes donnent des mains du Buddha; cependant les mots *rectos et transversos* semblent indiquer une sorte de réseau.

SECTION IV.

DE L'EMPREINTE DU PIED DE ÇÂKYA.

En examinant le trente et unième des signes caractéristiques d'un grand homme, qui consiste dans l'existence d'un *Tchakra* ou d'une roue lumineuse que l'imagination des Buddhistes se figure trouver sous la plante des pieds du Buddha, j'ai dit que ce caractère nous conduisait naturellement à cette célèbre empreinte du pied de Çâkyamuni que les Singhalais se flattent de posséder au sommet de la montagne connue des navigateurs et des géographes sous le nom de Pic d'Adam[1]. Cette empreinte et d'autres semblables ont été si souvent décrites par les voyageurs, que je croirais inutile d'en parler ici de nouveau, si le *Dharma pradîpikâ* singhalais ne donnait une énumération exacte des signes variés que l'imagination des Buddhistes se figure y reconnaître[2]. Or comme nous possédons un dessin

---

[1] Low, *On Buddha*, dans *Transact. of the roy. Asiat. Soc. of Great-Britain*, t. III, p. 61 et suiv.

[2] Je me contente d'indiquer ici rapidement les autorités les plus anciennes qui constatent l'existence d'une empreinte du pied sacré chez les peuples buddhistes les plus rapprochés de l'Inde. A Ceylan, le *Mahavamsa* rapporte la circonstance à l'occasion de laquelle Çâkyamuni imprima la marque de son pied sur le sommet du mont *Sumana*. (Turnour, *Mahâvamso*, t. I, chap. i, p. 7 et 8.) Au commencement du v° siècle de notre ère, le voyageur chinois *Fa-hian* en parle vers la fin de sa relation (*Foe koue ki*, p. 331, 340 et suiv.), et il constate l'existence d'une semblable empreinte dans le pays du Nord qu'il nomme *Udyâna*. (*Foe koue ki*, p. 45.) Les navigateurs arabes du ix° et du x° siècle rapportent également le fait pour ce qui regarde Ceylan, mais ils attribuent l'empreinte à la présence d'Adam. (Reinaud, *Relat. des voyages des Arabes dans l'Inde*, t. I, p. 5 et 6, et t. II, p. 8 et 9; le même, *Géographie d'Aboulféda*, t. II, p. 81 et note 4; S. Lee, *The Travels of Ibn Batuta*, p. 189.) Marco Polo, à la fin du xiii° siècle, parle de la montagne que rendait célèbre cette empreinte, mais avec sa curiosité habituelle il distingue l'opinion des Singhalais, qui y voient, dit-il, le tombeau de *Sogomon* (*Çâkyamuni*), de celle des Musulmans, qui croient qu'Adam y est enterré. (Marsden, *Travels of Marco Polo*, p. 669; Baldelli Boni, *Il Milione di Marco Polo*, t. I, p. 184 et suiv.; t. II, p. 131 et suiv.; et *Voyages de Marco Polo*, dans les *Mém. de la Soc. de Géographie*, t. I, p. 215.) Barbosa, dans sa Description de Ceylan, mentionne l'empreinte et l'attribue à Adam. (Ramusio, *Navigationi et Viaggi*, t. I, f. 314 r° et v°, Venet. 1563, fol.) Diego de Couto a un chapitre spécial à la fin de sa cinquième Décade sur la montagne qu'il nomme *Amalalâ Saripadi*. (*Da Asia de Diogo de Couto*, Dec. V, part. ii, liv. VI, cap. ii, p. 10 et suiv. Lisb. 1780, in-12.) Ribeiro en parle également, quoique avec moins de détails. (*Fatalidade historica da ilha de Ceilão*, dans *Collecção de noticias, etc. das Nações ultramarinas*, t. V, p. 67 sqq.) Baldaeus en constate l'existence à Ceylan. (*Beschreib. Malab. und Coromandel*, p. 147 et 415.) On doit mettre sur le même rang l'ancien voyageur anglais R. Knox (*Histor. Relat. of Ceylon*, p. 5 et suiv.), auquel il faut joindre Philalethes. (*History of Ceylon*, p. 210 et suiv.) Mais de tous les auteurs modernes sur Ceylan, ceux qu'on consultera avec le plus d'intérêt sont le Hollandais Valentyn, qui, dans sa Description de Ceylan, parle de la montagne du pied sacré en plus d'un endroit et avec de curieux détails (*Keurlyke Beschr. van Coromandel*, Vyfde Deel, p. 36, 375 et suiv.), et l'Anglais John Davy, le frère du grand Davy. (*Account of the inter. of Ceylon*, p. 340 et suiv.) J'omets quelques autres voyageurs modernes qui ont indiqué le même objet avec plus ou moins de détails, pour passer à *Symes*, qui, à la fin du dernier siècle, vit une empreinte du soi-disant pied de Buddha chez les Barmans, à Meaday, non loin de Prome, au nord, et qui en a donné une représentation figurée. (*Embassy to Ava*, p. 247 et 248, avec la planche; *Relat. de l'Ambass. d'Ava*, t. II, p. 73, pl. VI.) A Siam et dans le Laos, les empreintes de ce genre paraissent plus communes. Baldaeus, que je citais tout à l'heure pour Ceylan, rapporte qu'en 1657 des marchands hollandais virent à

Digitized by Google

très-soigné du *Phrabât* ou du pied bienheureux, ainsi qu'on le nomme à Siam, dessin exécuté par un Siamois d'après les livres pâlis et sur des proportions assez grandes pour que chaque signe y soit aisément reconnaissable[1], nous avons ainsi, dans la comparaison de la liste du *Dharma pradîpikâ* avec les signes de cette empreinte, la possibilité de déterminer d'une manière positive la signification de quelques termes qui, sans ce moyen de contrôle, pourraient rester douteux ou obscurs.

Il n'est pas non plus sans intérêt de rapprocher de la liste originale du *Dharma pradîpikâ* singhalais une liste analogue, publiée il y a déjà longtemps en Europe, mais dont on n'avait pu jusqu'ici faire usage faute de terme de comparaison. Je veux parler d'une énumération de soixante-huit figures, que des religieux siamois, au rapport de Baldæus, montrèrent à des voyageurs hollandais en 1654, sur le dessin d'une empreinte du pied sacré de Gôtama Buddha[2]. Baldæus n'a pas donné les noms originaux de ces figures; mais sa traduction allemande a certainement été exécutée avec soin d'après l'interprétation du Buddhiste siamois. Enfin il nous est possible de comparer à l'énumération singhalaise celle dont le capitaine Low a fait précéder sa planche, et qu'il doit à des livres pâlis et à des interprètes siamois. En résumé, nous avons pour décrire et expliquer les figures que les Buddhistes croient reconnaître sur l'empreinte du pied de leur Buddha, des secours de divers genres que nous aurions tort de ne pas faire servir à la connaissance plus exacte de ce point singulier de la superstition orientale. Ces secours sont un dessin très-soigneusement exécuté de ces figures, dessin bien supérieur à celui que Symes publia, d'après les Buddhistes barmans, dans les dernières années du XVIIIe siècle; plus quatre énumérations écrites de ces signes, savoir, une énumération singhalaise, ou pour parler plus exactement sanscrite; une énumération en pâli-siamois, une traduction anglaise avec commentaire de cette dernière, enfin une énumération allemande, faite sur une empreinte vue à Siam comme celle du colonel Low.

Je n'accorde du reste la préférence à la liste du *Dharma pradîpikâ* sur celle dont J. Low a fait précéder son dessin, que parce que l'orthographe de cette dernière est singulièrement altérée par la méthode de transcription qu'a suivie le copiste du livre auquel le colonel Low a emprunté son énumération. Et quoique les Singhalais modifient bien aussi quelquefois

---

Siam une empreinte sur le dessin de laquelle des religieux buddhistes leur firent voir le tracé de soixante-huit figures distinctes dont il énumère les noms. (*Beschreibung Malab. und Coromandel*, p. 147.) Vers cette époque, notre compatriote La Loubère parle d'un monument de ce genre gravé dans le roc non loin de Louvo, en un lieu nommé *Pra Bat* (le pied sacré), qu'on trouve sur la carte de Walker qui accompagne le récit de la mission de Crawfurd à Siam, et sur la carte de l'Asie orientale lithographiée par Tassin à Calcutta en 1840. (*Du Royaume de Siam*, t. I, p. 22 et suiv.) Enfin le colonel Low, dans son Mémoire spécial qui va être souvent cité, en énumère, tant à Siam que dans le Laos, au moins cinq que les Buddhistes transgangétiques regardent comme également authentiques. (*Transact. of the roy. Asiat. Soc.* t. III, p. 65 et suiv.) Quant aux critiques qui dans ces derniers temps se sont occupés de l'empreinte du Pic d'Adam, on peut consulter surtout Fabricius, *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* t. I, p. 30 et t. II, p. 1 et suiv. et Dulaurier, *Études sur la relat. des voy. des Arabes*, dans *Journ. asiat.* IVe série, t. VIII, p. 175 et suiv.

[1] *Transact.* etc. t. III, pl. III.

[2] Baldæus, *Beschreibung Malab. und Coromandel*, p. 147 et 148.

les termes sanscrits de cette liste, cela ne va pas jusqu'à en rendre méconnaissable la véritable forme, comme cela se voit dans le Mémoire de l'officier anglais que je vais examiner. Le colonel J. Low, il est vrai, s'est plaint plus d'une fois, et selon toute apparence avec juste raison, de ce que les Siamois qu'il consultait étaient si ignorants en pâli qu'on ne pouvait rien rapporter à leur témoignage. Nous nous permettrons à notre tour d'exprimer le regret que cet habile homme, l'un des Anglais qui connaissent le mieux la langue et la littérature des Thai, n'ait fait que trop rarement effort pour appliquer son savoir dans la langue vulgaire à l'éclaircissement des termes ou des textes de la langue religieuse. Il nous semble qu'il eût pu obtenir des résultats utiles auxquels on n'arrivera en Europe qu'après beaucoup de temps et de peines. Ainsi, au commencement de son Mémoire, dont je ne juge pas d'ailleurs le point mythologique, il nous apprend, d'après un voyageur indigène, qu'on trouve dans le Laos une empreinte qui passe pour celle du pied de Çâkya, empreinte au-dessus de laquelle est élevée une petite construction pyramidale nommée *Maratapa* ou *Maradop*[1]. Il n'eût pas été inutile de dire que cette construction est pour le nom comme pour la figure le *Maṇḍapa* indien, dont nous n'avons pas la prétention d'apprendre la forme aux voyageurs qui ont visité l'Inde. Mais comment le nom indien *maṇḍapa* a-t-il pu se changer à Siam en *maratapa* ou *maradop*? Peut-être trouverons-nous l'explication de cette singularité dans quelque particularité de l'orthographe du Thai. Le colonel Low nous apprend en effet, dans sa Grammaire, et bien avant lui La Loubère avait déjà signalé ce fait, que la lettre *r* finale, c'est-à-dire terminant une syllabe, se prononce comme *n*[2]. Ainsi un Siamois décomposant, comme il est porté à le faire par ses habitudes de langage, le sanscrit *maṇḍapa* en *man-da-pa*, pourra l'écrire sans aucun inconvénient *mar ta pa*; et un Européen lisant cette transcription sans se rappeler la règle précitée de l'orthographe siamoise, et sans reconnaître le sanscrit *maṇḍapa*, transcrira à son tour ce mot d'une manière barbare, *maratapa* ou *maradop*, et fera dire aux Siamois un mot qu'ils n'auraient peut-être jamais songé à prononcer ainsi. Au reste, il paraît que ce mot de *maratapa* est singulièrement difficile pour les Siamois que consulte M. Low, car à une époque aussi rapprochée de nous que l'année 1848, M. Low se demande encore si le *maratapa* que ses traducteurs rendent par « bâtiment pyramidal », ne serait pas le type des *Stûpas*[3].

---

[1] J. Low, dans *Transact. of the roy. Asiat. Soc. of Great Britain*, t. III, p. 69.

[2] Ainsi le mot mère s'écrit indifféremment, selon La Loubère, *mar* ou *man*, et se prononce toujours *man*. (*Du roy. de Siam*, t. I, p. 232.) Voyez aussi J. Low, *Gramm. of the Thai*, p. 5, et la grammaire récente de Mgr Pallegoix, publiée à Bangkok en 1850 sous ce titre *Grammatica linguæ Thai*, in-4°, p. 11. Il y est dit que la lettre *r* simple ou doublée, ainsi que les deux liquides *l* et *ḷ* finales d'une syllabe, se prononcent *n*. Cette règle sert à expliquer un grand nombre de mots sanscrits que la prononciation même défigure d'une manière barbare, et que n'interprète pas l'auteur de cet ouvrage rempli d'ailleurs de renseignements curieux. En voici quelques-uns : à la page 5, un mot écrit *pikhar*, lisez *pikhan* (*vihâra*), se lit *pikhân*; *par* (s. *para*), *pan*; p. 6, *çaṅkhar* (s. *saṃskâra*), *saṅkhan*; *akhar* (s. *akshara*), *akhon*; p. 7, *sar* (s. *sâra*), *sân*; *saṅghâr* (s. *saṃhâra*), *saṅghân*; *kesar* (s. *keçara*), *kesân*; *samphâr* (s. *sambhâra*), *samphan*; *sunthar* (s. *sundara*), *sunthon*; p. 8, *samar* (s. *samara*), *samon*; *sangvar* (s. *saṃvara*), *sangvon*; *namaskar* (s. *namaskâra*), *namâdsakan*.

[3] *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVII, p. 71.

Après ces observations préliminaires, nous allons énumérer les soixante-cinq noms des figures qu'on croit voir tracées sur l'empreinte du pied de Çâkyamuni, d'après le *Dharma pradîpikâ* des Singhalais, en rapprochant ces noms des figures mêmes que présente le dessin d'une empreinte exécutée à Siam pour le colonel Low, et en priant le lecteur de se reporter au dessin qui accompagne le troisième volume des *Transactions* de la Société asiatique de la Grande-Bretagne. Nous n'oublierons pas davantage la liste de Baldæus, qui offre, ainsi qu'on va le voir, une remarquable analogie avec celle du *Dharma pradîpikâ*.

1. *Svastikaya*. C'est la figure mystique familière à plusieurs sectes indiennes, et qu'on représente ainsi 卐; son nom signifie littéralement « signe de bénédiction ou de bon « augure[1]. » Je ne la vois pas représentée parmi les figures qui couvrent l'empreinte publiée par le colonel Low; mais on trouve dans sa liste, sous le n° 98, *Sawatthéka*, qui n'est, selon toute apparence, que la transcription du pâli *sotthika* ou *sovatthika*; et telles sont en effet les transcriptions pâlies du sanscrit *svastika*. Les Siamois en donnent une explication trop restreinte, quand ils y voient une partie du vêtement d'un prince[2]. Je ne retrouve pas non plus le nom de ce symbole dans la liste de Baldæus. Le signe du *Svastika* n'est pas moins connu des Brahmanes que des Buddhistes, et le *Râmâyaṇa* parle en un endroit de vaisseaux marqués de ce signe fortuné[3]. Je n'oserais dire cependant que cette marque, dont le nom et l'usage sont certainement anciens, puisqu'on la retrouve déjà sur les plus vieilles médailles buddhiques, soit aussi fréquemment usitée chez les premiers que chez les seconds. Il est certain que la plupart des inscriptions qu'on trouve gravées dans les cavernes buddhiques de l'ouest de l'Inde sont précédées ou suivies de la marque sacramentelle du *Svastika*, qui me paraît moins commune sur les monuments brâhmaniques. Le colonel Sykes, qui a traité à fond des symboles propres au Buddhisme, a reproduit, n°s 8 et 12 de sa planche, deux variantes de ce signe, qu'il n'hésite pas à déclarer essentiellement buddhistes[4].

2. *Çrîvatsaya*. C'est le *Çrîvatsa* des Vichṇuvites et des Djâïnas, qui est comme le précédent un signe de prospérité; on le figure ainsi , et il est fréquemment cité chez les Buddhistes de toutes les écoles[1]. Ce doit être le n° 92 de la liste de J. Low, quoiqu'il en écrive le nom avec peu d'exactitude, *Srî watchatcha*. Cependant, au n° 90 de cette même liste, lequel porte le nom siamois de *Sae*, Low ajoute que ce *sie* se nomme également *Çrîvatsa*. On doit conclure de ce rapprochement que l'article unique du *Çrîvatsa* s'est dédoublé dans la liste siamoise pour former le *Sae* et le *Srî watchatcha*. On remarque d'ailleurs sur la planche de Low, au centre et derrière la roue, un collier de diamants qui reproduit assez bien la disposition du *Çrîvatsa*. Ce symbole manque dans la liste de Baldæus. M. Sykes place un signe analogue à celui qui nous occupe parmi les nombreuses formes

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 110.

[2] *Transactions*, etc. t. III, p. 112.

[3] *Râmâyaṇa*, *Ayôdhyâ kâṇḍa*, chap. xcvii, st. 17; t. II, p. 348, éd. Gorresio.

[4] *Notes on the relig. moral and political State of India*, dans *Journ. as. Soc. of Great-Britain*, t. VI, p. 454, et p. 107 et 108 du tirage à part.

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 110.

du *Tchakra*, je ne crois cependant pas que ces deux signes, celui de la roue et celui du *Çrîvatsa*, aient entre eux le moindre rapport[1].

3. *Nandâvartaya*. C'est encore un diagramme de bon augure, dont le nom véritable est *Nandyâvarta*, et le sens, « l'enroulement ou le cercle fortuné. » On n'en trouve pas la forme dans le Dictionnaire de Wilson[2]; mais Colebrooke, dans ses Observations sur les Djâinas[3], la figure de cette manière : »

L'*Amarakocha* fait également de ce signe le nom d'une espèce particulière de temple ou d'édifice sacré ; et il est à remarquer que le *Nandyâvarta* des Djâinas peut passer pour une espèce de labyrinthe. L'auteur du *Mahâvamsa* emploie cette figure comme une qualification du mot *conque* dans une énumération d'objets de grand prix : *sam̃khañtcha nandyâvattaṁ*, et dans son commentaire *dakkhiṇâvaṭṭasam̃khaṁ*, « une conque dont les spires tournent « vers la droite[4]. » Low ne donne sur sa planche aucun signe semblable à celui que j'emprunte à Colebrooke. Je ne trouve dans sa liste que le nº 93, *Nathî yatcha*, ou « le jardin de « diamant, » qui réponde à *Nandyâvarta*. Ce symbole est dans Baldæus sous le nº 6, « la « chaîne, » soit le nº 21, « le baudrier d'or. »

4. *Sôvastikaya*. Il n'y a pas apparence que la figure désignée par ce mot diffère plus de celle qu'on a nommée tout à l'heure *Svastikaya*, que les deux noms ne diffèrent l'un de l'autre. Celui de *Sôvastikaya* est ou un dérivé ou un simple développement de *Svastikaya* ; il doit donc signifier ou « celui qui porte le Svastika, » ou « une espèce de Svastika. » Peut-être, par cette différence de dénomination, a-t-on voulu désigner cette autre forme du *svastika* 卍, dont parle M. Hoffmann dans son *Panthéon buddhique du Japon*, et qui, selon lui, exprime l'idée du Tout (τὸ πᾶν)[5]. Je ne rencontre, dans la liste de Low, que le nº 94, *Sawattiko*, déjà expliqué sous le nº 3 ; et je ne trouve pas ce nom dans la liste de Baldæus.

5. *Avatañchakaya*. Ce nom, qui doit être le *avataṁsaka*, sauf le *ya* final propre au singhalais, désigne « les pendants d'oreilles ; » on en trouve le nom sous le nº 63 de la liste de Low, altéré et mal traduit de cette manière : *Aven vatanwannang*, « le gobelet d'or. » Si l'on

---

[1] *Notes on the rel. State of India*, p. 208.

[2] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 110.

[3] Colebrooke, *Observ. on the Jains*, dans *As. Res.* t. IX, p. 308, éd. Calcutta.

[4] *Mahâvamsa*, t. I, chap. xi, p. 70, l. 3, et *Mahâv. ṭîkâ*, f. 124 b.

[5] J. Hoffmann, *Das Buddha-Pantheon von Nippon*, p. 174.

ne veut pas reconnaître le *Çrîvatsa* dans la figure que j'ai signalée sur la planche de Low en parlant du n° 2, on pourrait très-convenablement en faire les pendants d'oreilles, car le signe en question est attaché à une petite potence qui semble indiquer qu'il doit être suspendu. Je ne trouve pas ce symbole dans Baldæus.

6. *Vardhamânakaya.* C'est là encore une sorte de diagramme mystique également familier aux Brâhmanes et aux Buddhistes[1]. Son nom signifie « le prospère » ou celui qui fait prospérer ; mais je n'en connais pas la figure. Est-ce le n° 95 de la liste de Low, *Watah*, dont on fait une partie de la coiffure qui couvre la nuque ? c'est ce que je n'ose pas affirmer, car l'altération me paraîtrait bien forte. Dans l'énumération du *Mahâvamsa* à laquelle j'empruntais tout à l'heure le nom de *Nandyâvarta*, paraît aussi le *Vaddhamâna*, que *Mahânâma* commente ainsi : *alamkâratchunnam*, « des ornements et des poudres odoriférantes », et que Turnour ne traduit pas distinctement[2]. Je n'en vois ni le nom ni la traduction dans Baldæus. On trouve fréquemment dans les cavernes buddhiques de l'ouest de l'Inde trois signes ainsi figurés, et , qui paraissent au commencement et à la fin des inscriptions, comme l'établit le colonel Sykes pour le deuxième et le troisième signe, et relativement aux inscriptions copiées par lui à Djunîr[3]. Il se peut que le premier de ces signes soit la forme abrégée de quelque terme de bon augure, comme *çrî* par exemple. Quant à la figure suivante, on trouvera peut-être qu'elle doit être le *Vardhamâna* ; je remarquerai seulement sur la seconde , qu'elle est ancienne, car on la remarque fréquemment au revers des médailles de Kadphises et de quelques autres médailles indo-scythiques au type du roi cavalier et vainqueur[4] ; et sur la troisième, qu'elle paraît n'être qu'une variante de la seconde.

7. *Bhadrapîṭhakaya*, « le siége ou la chaise fortunée », et plus exactement, « le trône ». C'est peut-être le piédestal oblong qu'on voit figuré sur la planche de Low au troisième rang des lignes ovales qui décrivent les compartiments juxtaposés. Mais je ne rencontre dans sa liste que le mot *Pî thâ kang*, sous le n° 9, « le lit d'or », qui rappelle la fin de ce terme composé. Le commencement *Bhadra* est peut-être représenté par le n° 78, *Pata* ; mais ce terme est donné sans aucune explication. C'est le n° 7 de Baldæus, « la chaise d'or » ou le trône, comme en sanscrit *Bhadrâsana*.

8. *Prâsâdaya*, « le palais ». C'est le n° 6 de la liste de Low, la *Passat*, en siamois *Prasât*, figuré comme un palais de forme carrée. Il y a sur la planche de Low un bon nombre

---

[1] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 110.

[2] *Mahâvamso*, t. I, chap. xi, p. 70, l. 3. *Mahâv. ṭîkâ*, f. 106 b.

[3] *Notes*, etc. p. 221.

[4] Wilson, *Ariana antiqua*, pl. X, n° 5, 9, 11 à 13 ; pl. V, n° 20, et pl. VIII, n° 17. Il est juste de remarquer que c'est au colonel Sykes et à J. Prinsep qu'appartient cette remarque, que ce monogramme se trouve à la fois sur les médailles de Kadphises et sur celles du roi couronné par deux soldats (Sykes et Prinsep, *Spec. of Buddh. Inscript.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 1039 et 1046 ; Prinsep, *New Varieties of Bactrian coins*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. V, p. 550). *Notes on the relig.*, p. 310.

au moins huit de figures de palais, entre lesquelles je ne saurais désigner celle qu'il faut choisir. La palais se trouve probablement au troisième rang à gauche de l'objet dont la description va suivre. C'est le n° 9 ou « le palais royal » de Baldæus.

9. *Toranaya*. « l'arcade ou l'arc de triomphe. » C'est le n° 67 de la liste de Low, qui la traduit par *wooden fance*, « la clôture de bois ou la palissade. » On trouve au effet, au troisième rang de gauche des signes figurés sur la planche de Low, une clôture de bois très-reconnaissable et placée à droite d'un palais dont j'ai fait l'attribution au n° 8; je remarque cependant que cette explication force un peu le sens primitif du sanscrit *tôraṇa*. Je ne reconnais pas ce symbole dans la liste de Baldæus.

10. *Svétachhatraya*. « le parasol blanc. » C'est comme on sait, un symbole de la puissance royale. Cet article répond au n° 28 de la liste de Low, la *Tchattaneka*, ou la tige à sept parasols, comme la définissent les Singhalais. On trouve au effet, sur la planche de Low, trois tiges de cette espèce juxtaposées et placées au-dessus de la clôture de bois. Mais nous devons à l'article qui nous occupe un sens aussi précis, j'aimerais mieux y voir plus simplement le parasol blanc que les rois ne réservent le droit de porter et dont la représentation se trouve à droite des trois tiges dont je viens de parler. C'est la *Sombrerera* n° 11 de la liste de Baldæus.

11. *Khadgaya*. « l'épée ou le poignard. » Je ne trouve pas cet article dans la liste de Low, mais sur sa planche au cinquième rang intérieur on voit un compartiment où à côté d'un arc et d'une flèche est posée en long une épée. C'est le n° 12 de Baldæus, « le dagan royal. »

12. *Nâlurvrutaya*. « la réunion des tiges creuses. » Je ne trouve pas le nom de cet article dans la liste de Low; aussi ne puis-je déterminer définitivement comment il est représenté sur sa planche. Si par *nâla* on doit entendre les vaisseaux du corps vivant, on verra une représentation approximative au troisième rang intérieur à droite de *Tchakra* central, quand on regarde les doigts du pied; le compartiment que je signale rappelle des vaisseaux végétaux ou des animaux infusoires vus au microscope. Mais il est fort douteux que ce soit cet objet qu'on ait voulu désigner.

13. *Mayûrakastaya*. « la poignée de plumes de paon. » Cet article est le n° 51 du Low qui la désigne ainsi : *Mora pâtchang ou pintcha*, « les plumes de la queue du paon. » Et au effet, sur la planche de Low, à l'extrémité de droite du sanctum rang intérieur, on voit une réunion de plumes prises à la queue du paon et rassemblées à leur base en manière de plumeau. C'est le n° 18 de Baldæus, « l'éventail fait d'une queue de paon. »

14. *Tchâmaraya*. « le chasse mouche » qui est fait de la queue du Yak. C'est l'article 47 de la liste de Low, *Tchaumatchari*, sur sa planche on reconnaît un chasse mouche.

Digitized by Google

au quatrième rang intérieur, dans un compartiment divisé en deux parties. Je ne le retrouve pas sur la liste de Baldæus.

15. *Uchchâya*. « le turban. » C'est le second article de la liste de Low, où il est transcrit d'une manière barbare. *Unchit sangtalu*, au cinquième *Mongkut*. « la barre de Bouddha. » Le seul objet qui ser la planche de Low rappelle une tiare ou une mitre, se trouve au quatrième rang intérieur, à droite du *Tathâtra* central, et exactement au dessus du compartiment qui renferme le char du soleil. Au reste, l'interprétation des Siamois nous éloigne de l'idée qui devait naturellement se présenter, savoir que l'*uchchâya* désigne ici le tubercule qui couronne la tête du Bouddha. Dans Baldæus c'est le n° 15 « la couronne royale. »

16. *Mangya*. « le joyau. » Cet article paraît répondre au n° 68 de Low, *Mone thamang*, qu'il traduit par « chosse d'or et d'argent. » Sur la planche de Low on trouve deux compartiments l'un en dessus, l'autre en dessous, dans lesquels des plumes de la queue du paon, qui semblent figurer des pierres précieuses enfilées et suspendues à une courte tringle. Je ne vois pas d'ailleurs d'entre l'objet qui rappelle mieux des joyaux. Je crois que c'est le n° 17 de Baldæus, « le collier de pierres précieuses. »

17. *Sumanadâmaya*. « le guirlande de fleurs. » Je ne vois pas dans la liste de Low d'article qui corresponde à celui ci. Nous plus que de figure écologue sur sa planche. On pourrait tout au plus en rapprocher le plus élevé des deux compartiments que j'attribuais tout à l'heure à l'article du joyau. Il n'est pas impossible d'y voir des cordes ou serrées enfilées des fleurs, comme l'exprime le sanscrit *sumanadâman*. Le n° 3 de Baldæus « quelques roses, » répond peut-être à cet article.

18. *Nîlôtpalaya*. « le nymphæa bleu. » C'est l'article 55 de la liste de Low, le *Niela nu Nîla pelang* selon les Siamois, le *Nîlot peleng*. Sur la planche de Low, presque à l'extrémité du second rang intérieur, on voit cinq compartiments dont lesquels on a voulu représenter certainement des plantes analogues aux nymphæas : nous allons voir que la liste du *Dhamma pradipikâ* en énumère quatre espèces à la suite les unes des autres. Je ne trouve pas ce symbole sur la liste de Baldæus : voyez cependant plus bas, n° 21.

19. *Rakktôpolaya*. « le nymphæa rouge. » c'est le n° 49 de la liste de Low *Rattang pelang*. « le lotus rouge des Siamois. » Il faut en chercher la représentation dans un des cinq compartiments que je signalais tout à l'heure sur la planche de Low. Ce doit être le n° 18 de Baldæus « la fleur rouge des bas. »

20. *Rakktapatmaya*. « le nymphæa rose. » symbole que je ne trouve pas dans la liste de Low ; mais il doit être certainement figuré dans un des compartiments du second rang intérieur, et c'est probablement un des trois nymphæas dont les pédoncules pa

raissent légèrement hérissés de pointes. Ce doit être le n° 20 de Baldæus « la fleur des « lacs double rouge. »

21. *Svêtapadmaya* « le nymphæa blanc. » C'est le n° 50 de la liste de Low, *Sita palang*, qu'il définit ainsi : « fleur de la classe des lotus. » Je crois qu'on peut rapporter ici un autre symbole de Low, qu'il a donné sans l'expliquer, et qui n'est réellement pas explicable sans la connaissance du sanscrit ou du pali ; c'est le n° 69 de sa liste, *Buntharékang tatha* ou *Buntharékang Bunnakatr*. Il est évident pour moi que cette orthographe barbare cache le sanscrit *puṇḍarîka*, « le nymphæa blanc. » L'addition du *puṇḍarîka* expliquerait comment il se fait que l'on compte cinq lotus sur la planche de Low, tandis qu'on n'en compte que quatre dans l'énumération du *Dharma pradîpikâ*. Sur la liste de Baldæus je trouve trois articles consacrés au lotus blanc : le n° 19, « la fleur blanche des lacs ; » le n° 22, « la fleur des lacs double blanche ; » le n° 21, « la fleur blanche des lacs dont le cœur est « noir. » Je suppose que le n° 19 de Baldæus est le *Cvêtapadma* des Singhalais et le *Sita palang* des Siamois, que le n° 22 est le *Puṇḍarîka* de la liste de Low ; et qu'en admettant une légère erreur de traduction, on retrouverait notre n° 18, le *Nîlotpala*, dans le n° 21 de Baldæus.

22. *Pûrṇakalaçaya* « le pot à eau rempli. » Comme ce symbole a beaucoup d'analogie avec le suivant, il n'est pas facile de déterminer auquel des deux articles de la liste de Low, et aussi auquel des compartiments de sa planche il correspond en réalité. Le premier des deux numéros de Low, qui est le troisième de sa liste, est ainsi défini : *Bât kes ûthanan*, « le vase, la jarre. » Sur la planche de Low trois compartiments paraissent consacrés aux vases ou aux jarres ; deux sont placés sur le quatrième rang inférieur à droite de la roue centrale ; le troisième est sur le cinquième rang tout près de cette roue. A ce symbole répond certainement le n° 23 de Baldæus, « le vase à boire plein d'eau. »

23. *Pûrṇapâtraya* « le vase plein. » Si ce symbole n'est pas chez les Siamois le *Bât kes ûthanan* du numéro précédent, ce que donnerait à croire le monosyllabe *bât* (pour le sanscrit *pâtra*), ce doit être le *Bunnang*, « le pot à eau, » qui est le n° 4 de la liste de Low. Je viens de dire tout à l'heure que l'on trouvait plusieurs figures de vases ou de pots sur la planche de Low ; il me paraît à peu près certain que ce symbole est le n° 16 de Baldæus, « le pot aux aumônes des prêtres, qui est de cuivre. »

24. *Samudraya* « l'Océan. » C'est le n° 20 de la liste de Low, *Mahâ samuthe*, « le grand « Océan ; » on en voit la figure au second compartiment du premier rang extérieur à droite de la roue centrale. C'est le n° 25 de Baldæus, « la mer. »

25. *Tchakravâlaparvataya* « la chaîne de montagnes qui entoure la terre. » C'est le n° 24 de la liste de Low, *Tchakravalang*, et comme l'entendent les Siamois, « l'horizon « entourant le Meru et formant un mur de circonvallation. » Ce symbole est très-recon

naissable sur la planche de Low, où il occupe un espace étendu au centre du premier rang extérieur, et où il représente un mur de forteresse. On verra dans le n° XVIII de l'*Appendice*, que cette idée de montagnes qui entourent la terre appartient aussi à d'autres peuples buddhistes chez lesquels la notion d'une enceinte circulaire de montagnes infranchissables se confond avec l'apparence que présente l'horizon. Dans Baldæus, ce symbole porte le n° 27 et est ainsi défini : « mur en dehors du monde qui est le Purgatoire des « Siamois. » Cette définition renferme une allusion légèrement inexacte à la situation qu'occupent les Enfers dits *Lôkântarikas* au delà de chacune des terres entourées du mur d'enceinte et dans le vide qui les sépare les unes des autres ; le mot *purgatoire* est un peu faible pour la rigueur de ces lieux de supplice.

26. *Himâlaparvataya*, « la montagne de l'Himalaya, » c'est le n° 29 de la liste de Low, *Hemawa* ou *Himala*, « les monts Himalayas. » Il y a sur la planche de Low sept compartiments consacrés à des montagnes désertes, sans compter quatre ou cinq autres figures dont le centre est occupé par un petit édifice habité ou vide. Il est difficile de dire laquelle de ces montagnes on a entendu désigner par le nom de *Himalaya*.

27. *Mêruparvataya*, « le mont Méru ; » je trouve ce symbole sous le n° 16 et avec son nom pâli de *Sinêru* dans la liste de Low ; quant à la figure qu'il doit avoir reçue, il y a tant de montagnes dans plusieurs des compartiments de sa planche qu'on est embarrassé de déterminer laquelle il faudrait choisir pour en faire la représentation symbolique du célèbre Méru. C'est le n° 28 de Baldæus, « la plus grande montagne du monde. »

28. *Sûryamaṇḍalaya*, « le disque du soleil ; » c'est le n° 25 de la liste de Low, *Suriya*, « le Soleil ; » il est représenté sous la figure d'une divinité montée sur un char, dans le quatrième compartiment du troisième rang à droite de la zone centrale. C'est le n° 29 de Baldæus, « le Soleil. »

29. *Tchandramaṇḍalaya*, « le disque de la lune ; » c'est le n° 26 de la liste de Low, *Tchandhéma*, « la pâle lune argentée ; » et sur sa planche, le cinquième compartiment du troisième rang, après la divinité du soleil. C'est le n° 30 de Baldæus, « la lune. »

30. *Saparivâra satara mahâdvîpaya*, « les quatre grandes îles avec leur entourage ; » c'est le n° 19 de la liste de Low, *Tchatur thîpa*, « les quatre Dvîpas. » Je ne suis pas sûr d'avoir trouvé la représentation des quatre grandes îles ou continents sur la planche de Low ; comme il ne serait pas naturel qu'elle y manquât, je suppose que les Dvîpas sont figurés par les quatre compartiments où l'on voit des montagnes disséminées autour d'une petite habitation inscrite dans un croissant à droite, dans un carré à gauche, dans un cercle au dixième compartiment de la première rangée de droite, et dans un ovale au septième compartiment de la première rangée de gauche. Ces différences de forme correspondraient à celles par lesquelles les Buddhistes distinguent les uns des autres les quatre continents.

Ainsi le carré du premier compartiment de gauche serait l'*Uttarakuru*, le croissant du premier compartiment de droite serait le *Pûrvavidêha*, l'ovale du septième compartiment serait le *Djambudvîpa*, et le cercle du dixième compartiment serait l'*Aparagôdhanîya*. Dans la liste de Baldæus ce symbole se décompose en deux articles, le n° 33, « le Dieu des « quatre vents, » et le n° 34, « les deux mille serviteurs des quatre vents ».

31. *Saparisat saptaratna tchakravartiya*, « le souverain *Tchakravartin*, possesseur des « sept joyaux avec sa suite. » A ce symbole paraît répondre, dans la liste de Low, le n° 62, *Tchakkavatti*; mais comme Low le traduit comme si c'était un oiseau, par exemple le *Tchakravâka*, il faut de toute nécessité réserver le rapprochement du n° 62 pour le n° 66 de la liste du *Dharma pradîpikâ*. Sur la planche de Low, au troisième compartiment de la cinquième rangée, on voit assis un personnage portant d'une main le glaive et de l'autre le *Tchakra* ou la roue enflammée, et de chaque côté duquel sont agenouillés deux hommes dans l'attitude du respect; c'est là la figure que je prendrais pour celle du roi *Tchakravartin*. Je ne trouve pas ce symbole dans la liste de Baldæus.

32. *Dakchinâvartta çvêtaçankhaya*, « la conque blanche tournée à droite. » C'est le n° 52 de la liste de Low, *Wetta sangho*, « la coquille *sang*, » et en siamois *Sang Takkhinavat*. On reconnaît ici une altération manifeste des mots indiens pris sous leur forme pâlie *dakkhinâvatta*. Les Buddhistes attachent, comme on sait, une valeur considérable aux coquilles dont les tours sont dirigés dans un sens opposé à celui qu'on observe chez la plupart des coquilles en spirale; c'est la rareté de ces exceptions qui en fait la valeur, et Low nous apprend qu'au rapport de Crawfurd une de ces coquilles aurait été payée jusqu'à deux cents livres sterling. Sur la planche de Low on remarque presque au centre et tout près de la roue enflammée, un gros coquillage qui repose sur un support; ce doit être là le *Sañkha* de notre texte. Dans Baldæus c'est le n° 35, « la conque de mer. »

33. *Suvarṇamatsya yugalaya*, « le couple de poissons d'or. » A ce numéro répond, selon toute apparence, l'article 22 de la liste de Low, *Yukhalang*, mot où je vois une altération du sanscrit *yugala*. Low fait suivre ce terme de l'interprétation suivante : « les grands « poissons d'or qui sont cachés entre le Mêru et les Dvîpas. » Sur la planche de Low on voit, dans le troisième compartiment de la seconde rangée à droite de la roue, deux poissons qui peuvent représenter le couple dont il est question ici. Je préfère l'interprétation du n° 36 de Baldæus, « le couple de poissons d'or. »

34. *Tchakrâyudhaya*, « l'arme du *Tchakra*, » ou « celui qui a pour arme le *Tchakra*. » Ce numéro peut répondre au symbole qui occupe le premier rang dans la liste de Low, *Tchakkhâna*; cela est cependant douteux, parce que le numéro 1er de cette liste indique selon toute apparence le *Tchakra* qui remplit le centre de l'empreinte sacrée. Si l'on veut voir ici une allusion à un homme armé du *Tchakra*, il faudra peut-être le chercher sur la planche de Low, dans le compartiment où j'ai déjà soupçonné la présence du roi *Tcha-*

Digitized by Google

kṛsvertia; mais quand on aura opéré ce déplacement, où trouvera-t-on ce dernier monarque qui paraît cependant désigné à l'article 31 de la présente liste? Je ne rencontre pas ce symbole dans la liste de Baldæus.

35 *Sapta mahâgaṅgâya* « les sept grands fleuves ». C'est le n° 27 de la liste de Low *Sattha maha khangka*. « les sept grandes rivières. » J'en reconnais la représentation dans le premier compartiment de la seconde rangée à gauche de la roue centrale. Je remarquerai de plus que cet emploi du mot *gaṅgâ* dans l'acception générale de *fleuve*, nous ramène vers l'île de Ceylan, où il est, comme on sait, très-ordinaire. C'est le n° 37 de Baldæus. « les sept fleuves principaux ou rivières mères. »

36 *Saptamahârṣabhâya* « les sept grands bœufs ». C'est le n° 30 de la liste de Low *Satta maha tarou*. « les sept grands bœufs de l'Himâlaya. » J'en trouve la figure dans le troisième compartiment de la première rangée à gauche de la roue. Ce compartiment qui est un des plus étendus est divisé en sept carrés du milieu desquels s'élève un nymphæa pour marquer qu'ils contiennent de l'eau, et sur les bords desquels paraissent des arbres. Ce symbole se retrouve probablement dans le n° 39 de Baldæus. « les sept étangs royaux. » Le mot *royal* paraît ici n'être qu'une traduction du sanscrit *pâra*, qui indique l'eminence et la supériorité ou général[1], et qui doit répondre au titre barman ဘုရား *bhurâ*, que l'on prononce *phurâ*[2].

37 *Saptamahâçâlâya* « les sept grandes montagnes ». Ce symbole est probablement le même que le n° 74 de la liste de Low le *Sattaphangkat*, ou les montagnes ainsi nommées en reconnaît aisément ici une altération d'un terme qui paraît aussi et pâli, nommé *satta parvata* « les sept montagnes ». Sur la planche de Low la figure correspondante à cet article doit se rencontrer dans la seconde rangée au dessus du panneau à gauche et dernière la roue centrale. C'est le n° 38 de Baldæus. « les sept montagnes avec toutes les pierres « précieuses ».

38 *Suparṇarâjâya* « le roi des Suparnas ou des Garudas ». C'est le n° 64 de la liste de Low *Supanga*. « Garude ». On sait que chez les Bouddhistes et particulièrement chez ceux du Sud, ce nom de *Suparṇa* « l'oiseau aux belles ailes », qui est aussi souvent employé que celui de *Garuḍa* nom propre de l'être moitié homme et moitié oiseau qui sert de monture à Vichnou désigne une classe nombreuse d'oiseaux de même sorte qui jouent un grand rôle dans les légendes et qui ne se figure animés d'une haine implacable contre les Nâgas ou serpents. Je crois en reconnaître la figure dans la sixième compartiment de la première rangée à gauche de la roue centrale. Dans Baldæus je ne trouve que la n° 65. « l'oiseau nommé *Krapat*, » qui ressemble à cet article, mais je montrerai sur le n° 64 que c'est à cet article 65 même que convient le mieux le n° 65 de Baldæus.

[1] *Grammatica linguæ Thai, auctore D. J. Bapt. Pallegoix, episcopo Mallensi, vicario apostolico Siamensi*, page 81; *Bangkok*, 1850, in 4.

[2] Judson *Burman Dictionary*, p. 1165.

39. *Susumâraya*, « le marsouin du Gange, » et au n° 66 de la liste de Low, le *Sungsu*, « l'alligator ou le crocodile. » Je ne suis pas sûr de l'acception précise dans laquelle doit être pris ce symbole. Faut-il y voir le dauphin du Gange (*delphinus Gangeticus*) ou le signe céleste du Dauphin? La planche de Low semble fournir des motifs pour l'admission simultanée de ces deux interprétations. Ainsi, au quatrième compartiment de la première rangée à gauche du *Tchakra*, on voit la figure de deux animaux de la classe des sauriens qui représentent selon toute apparence deux espèces de crocodiles; ce sont peut-être là les animaux qu'on désigne par le nom altéré de *susumâra* pour *çiçumâra*. D'un autre côté, au quatrième compartiment de la seconde rangée, justement au-dessous des deux crocodiles, on voit une sorte de dragon à écailles qui pourrait bien n'être qu'une représentation fantastique du *çiçumâra* céleste, terme dont la signification paraît avoir varié même dans les monuments de la littérature brâhmanique. J'avoue cependant que je préfère, quant à présent, la première explication qui est également celle de Baldæus, au n° 40 de sa liste, « le roi des caïmans ou des crocodiles. »

40. *Dhvadjaya*, « la bannière. » C'est le n° 22 de la liste de Low, *Dhâ tchang*, « la bannière. » Dans la quatrième rangée, à gauche de la roue centrale, on remarque deux compartiments, le quatrième et le cinquième, où sont figurées trois formes de bannières, de drapeaux et d'étendards. Il me paraît vraisemblable que le nom de *Dhvadjaya* doit s'appliquer au quatrième compartiment où se voit une bannière attachée à un mât, qui est lui-même surmonté d'une flamme. C'est le n° 42 de Baldæus, « la bannière. » Le colonel Sykes, sur sa planche représentant une série de symboles propres au Buddhisme, place trois étendards dont il retrouve la figure sur des monuments et des médailles buddhiques[1]. J'hésite cependant à faire de cet insigne essentiellement militaire, un symbole exclusivement propre aux sectateurs du Buddha.

41. *Patakaya*, « l'étendard. » C'est le n° 12 de la liste de Low, *Pata*, « l'enseigne de papier. » Au cinquième compartiment que je viens de signaler sur l'article 22 de Low, je remarque, à côté d'un drapeau flottant, une autre sorte d'étendard carré auquel doit répondre le nom de *Pataka*. Baldæus l'entend du reste comme le capitaine Low; sur son n° 43 désigne un petit étendard de papier.

42. *Suvarnasivikaya*, « la litière d'or. » Cet article doit répondre au n° 13 de la liste de Low, quoique les noms ne conviennent pas, Low l'exprimant ainsi : *Khân kân ola*, ce qui peut être une interprétation siamoise. Quoi qu'il en soit, j'en crois reconnaître la figure à la quatrième rangée de gauche, derrière le *Tchakra*, et dans le compartiment placé juste au-dessous de celui où j'ai signalé les joyaux. C'est un petit temple couvert, à la base duquel sont adaptés quatre bras, dont la destination est sans doute de rendre le temple portatif. C'est le numéro 44 de la liste de Baldæus, « la chaise à porteurs ou la litière. »

---

[1] Sykes, *Notes on the religious, moral and political State of India*, p. 209 du tirage à part.

43. *Svarṇapralavyañdjanaya.* J'ignore ce qu'il faut entendre par cette définition où *prala* ne fait pas de sens, du moins pour moi. Si on lisait *pralamba*, on pourrait traduire « les « insignes d'or suspendus; » mais outre que je ne trouve pas dans la liste de Low d'article correspondant à celui-ci, l'incertitude où nous sommes déjà sur la signification précise des objets dont j'ai parlé tout à l'heure sous les n°s 26 et 27 serait augmentée par la traduction que je propose pour cet article, car les deux compartiments auxquels je fais allusion figurent assez bien des objets précieux servant d'insignes, qui sont suspendus à une courte tringle. Une légère correction apportée à la leçon de la liste singhalaise donne, je crois, le mot de l'énigme; si *vyañdjana* est un provincialisme pour *vyadjana*, « l'éven« tail, » provincialisme justifié par l'habitude où sont les Singhalais d'ajouter une nasale non étymologique devant les consonnes gutturales et palatales, nous traduirons « l'éventail « en manche d'or. » Ce sera le n° 45 de Baldæus, « l'éventail à long manche, » et sur la planche de Low un des trois éventails à manche qui figurent immédiatement derrière la roue centrale.

44. *Kâilâsaparvataya,* « la montagne *Kâilâsa.* » C'est le n° 79 de la liste de Low, *Kelasa pabbata,* « la montagne Kelasa » ou du *Kâilâsa;* mais je ne saurais dire exactement à quel endroit elle se trouve sur la planche de Low, où, comme je l'ai déjà remarqué, il ne manque pas de compartiments figurant des montagnes. Dans la liste de Baldæus ce symbole est aussi défini au n° 46, « une montagne sur une île. »

45. *Sinharâdjaya,* « le roi des lions. » C'est le n° 37 de la liste de Low, *Singharadja,* qu'il explique par « quatre espèces de lions. » J'en trouve, autant que je puis croire, deux figures à la seconde rangée de gauche, derrière le *Tchakra* central. L'une qui est placée au-dessus de l'extrémité gauche du grand arc d'enceinte doit être le lion; l'autre qui vient à la gauche du précédent semble être une lionne. C'est, si je ne me trompe, à la première de ces deux figures que doit s'appliquer la dénomination de l'article qui nous occupe. Le n° 40 de la liste de Baldæus le définit ainsi, « le roi des animaux. »

46. *Vyâghrarâdjaya,* « le roi des tigres. » C'est le n° 38 de la liste de Low, *Phayakkha Radja,* « le tigre royal. » Je crois le reconnaître sur la planche de Low, immédiatement derrière le lion que je viens de signaler sous l'article précédent. C'est le n° 48 de Baldæus « le roi des tigres. »

47. *Valâhaka açvarâdja,* « le roi des chevaux *Valâhaka.* » C'est le n° 34 de la liste de Low, *Walahaka,* « le cheval de l'Himâlaya, le cheval du ciel. » On ne voit pas bien au premier abord ce qu'il faut entendre par cette dernière définition; mais comme *Walahaka* rappelle certainement le nom de *Vâlâhaka* qui désigne le cheval fabuleux, l'un des sept joyaux d'un monarque souverain, et que ce cheval a la faculté merveilleuse de traverser le ciel en volant, il est à peu près certain que le *cheval du ciel* des Siamois est le *Valâhaka* des Singhalais et le *Vâlâhaka* des Buddhistes du Nord. Les manuscrits ne sont pas d'accord

sur l'orthographe de ce mot. Le *Lalita vistara* de la Société asiatique et l'un de ceux de M. Hodgson lisent *vâlâhaka*; mon manuscrit, que je désigne par la lettre A, donne au contraire *valâhaka*[1]. Je pense que la première voyelle du mot doit être un *â* long, car il y a lieu de supposer qu'on a ici le mot *bâla*, « queue de cheval, » mot qui est écrit aussi souvent *vâla*. Le reste du nom ne peut faire de sens, si je ne me trompe, qu'en lisant *ûhaka*, dérivé de *vah*, « porter, » mot qui rapproché de *âhanî*, « balai, » et réuni à *vâla* ferait *valâhaka*, « celui dont la queue est en forme de balai. » La mythologie populaire de l'Inde connaît également un cheval d'un nom analogue, *Valâhaka*, qui désigne un des coursiers du char de Krichna. Sur la planche de Low on trouve au sixième compartiment de la seconde rangée à droite de la roue un cheval placé auprès de l'éléphant dont il sera parlé tout à l'heure dans l'article suivant. Ce symbole est le n° 49 de Baldæus, « le cheval qui s'élance. »

48. *Upôsatha hastirâdjaya*, « le roi des éléphants Upôsatha. » C'est le n° 39 de la liste de Low, *Ubhosatha*, « l'éléphant vert. » J'ignore pourquoi on nomme ainsi l'éléphant d'un nom qui désigne ordinairement, chez les Buddhistes du Sud, les six premiers jours qui suivent la pleine lune[2], ou encore, d'une manière plus générale, un jour de fête, comme le jour de la pleine lune, le huitième du décours, le jour de la nouvelle lune et le huitième de cette même lune[3], et d'une manière spéciale, l'enseignement des *Suttas* ou traités religieux fait devant l'Assemblée[4]. C'est certainement par allusion à l'une de ces trois significations que le *roi des éléphants*, comme l'appelle le *Dharma pradîpikâ*, aura été ainsi dénommé. Peut-être a-t-on voulu dire par là l'éléphant qui se montre principalement les jours de fête, « l'éléphant de parade. » Sur la planche de Low les septième, huitième et neuvième compartiments de la seconde rangée de droite sont occupés par trois éléphants dont je suppose que le premier à gauche est celui que désigne notre article, par la raison que sur la planche comme dans la liste du *Dharma pradîpikâ* il est placé auprès du cheval. Dans celle de Baldæus, trois numéros sont consacrés à l'éléphant, le n° 50, « l'éléphant rouge, » qui est probablement celui du présent article, et les n°s 51 et 55 dont je parlerai tout à l'heure.

49. *Vâsukinâgarâdjaya*, « le roi des Nâgas Vâsuki. » C'est le n° 23 de la liste de Low, *Radja Naga*, « le roi des serpents. » On en voit la figure au cinquième compartiment de la première rangée de droite, auprès des crocodiles. C'est le n° 47 de Baldæus, « le roi des serpents. »

50. *Hamsarâdjaya*, « le roi des oies ou des cygnes. » C'est le n° 56 de la liste de Low, *Hangsatcha*, « l'oie des Brâhmanes. » La planche de Low abonde en figures d'oiseaux entre lesquelles le lecteur est libre de choisir; il me paraît probable que le *Hamsa* (ainsi

---

[1] *Lalita vistara*, f. [illegible] du manuscrit A; f. [illegible] du manuscrit B; f. [illegible] du man. de la Soc. asiat.

[2] Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. [illegible]

[3] Judson, *Burman Diction.* p. 45.

[4] *Pâtimokkha*, manuscrit de la Bibl. nat. f. 4, et p. 6 de ma copie.

Digitized by Google

que le mot doit s'écrire) est une des figures du sixième ou du septième compartiment de la première rangée de droite. Sur la liste de Baldæus c'est vraisemblablement le n° 53 « le casoar, » qui répond à cet article.

51. *Vrichabharâdjaya*, « le roi des taureaux. » C'est le n° 43 de la liste de Low, *Usabha*, « le roi des bœufs blancs de l'Himalaya. » Il faut probablement faire rentrer également ici le n° 73 qui en paraît un dédoublement, et qui est écrit *Mahéngsa* ou *Mahésele*, mots qui sont l'altération siamoise du pali *Mahisa* ou du sanscrit *Mahichar*, « le buffle. » Sur la planche de Low deux animaux de la race bovine sont figurés dans les deux compartiments de la seconde rangée qui sont placés immédiatement au-dessus du mur d'enceinte. C'est le plus central de ces deux compartiments qui doit répondre à notre article 51. Dans la liste de Baldæus ce qui le représente est le n° 54, « le roi des vaches blanches. »

52. *Airâvanahastirâdjaya*, « le roi des éléphants *Airâvaṇa*. » C'est le n° 42 de la liste de Low, *Eravanno*, « l'éléphant d'Indra. » Sur la planche de Low quatre compartiments sont consacrés aux éléphants, trois à la seconde rangée de droite et un au troisième compartiment de la quatrième rangée de gauche. Comme ce dernier est caparaçonné, c'est selon toute apparence celui dont l'artiste a voulu faire l'éléphant d'Indra. Je crois aussi que le n° 52 de Baldæus, « l'éléphant blanc, » répond à notre article.

53. *Svarṇamakaraya*, « le Makara d'or. » C'est probablement le n° 57 de la liste de Low, *Mangkara*, le Makara ou dauphin plus ou moins fabuleux des Indiens. On en doit peut-être chercher la figure au second compartiment de la quatrième rangée de droite sur la planche de Low. Ce symbole se trouve sans doute sous le n° 52 de la liste de Baldæus, « le serpent d'eau. »

54. *Tchaturmukha[ya]*, « Brahmâ aux quatre faces. » C'est le n° 53 de la liste de Low, *Tchatta mukha*, « Brahmâ. » On voit sa figure dans le troisième compartiment de la cinquième rangée de droite en avant du *Tchakra* central. C'est le n° 32 de Baldæus, « le « Dieu le plus élevé du ciel. »

55. *Svarṇanâvakaya*, « le vaisseau d'or. » C'est le n° 46 de la liste de Low, *Nawa*, « le « vaisseau. » Il est figuré dans le troisième compartiment de la première rangée de droite. C'est le n° 67 de Baldæus, « le vaisseau d'or. »

56. *Savatsakadhênavaya*, « la vache avec son veau. » A cet article répondent, dans la liste de Low, les nos 44 et 45, *Me Kho*, « la vache d'abondance, » et *Wa tcha ka*, « le veau. » Sur la planche un seul compartiment est consacré à ces deux symboles, et on y voit sous la vache un veau qui allonge le cou pour la téter; c'est le compartiment de la seconde rangée qui est placé juste au-dessus de la dernière portion du grand mur d'enceinte. La liste de Baldæus définit ainsi ce symbole: « la vache avec son veau qui la tette. »

57. *Kimpurchaya*, « le génie nommé *Kimpurucha*. » Je ne retrouve pas ce numéro dans la liste de Low, et il est probable qu'on l'a réuni avec le suivant dont il diffère peu, et que donne la liste siamoise sous le n° 59. Au septième compartiment de la seconde rangée de gauche on voit deux figures, l'une mâle et l'autre femelle, qui ont la partie inférieure du corps semblable à celle de grands oiseaux. C'est là sans doute la représentation des êtres fabuleux définis dans l'article 57 et dans l'article suivant. Baldæus est ici mieux d'accord avec la liste singhalaise; il a les deux symboles, d'abord sous le n° 58, « un « ange, » puis sous le n° 60 dont je vais parler.

58. *Kinnarâya*, « le kinnara. » C'est le n° 59 de la liste de Low, *Kinaro*, « deux figures « moitié oiseau et moitié homme. » Le compartiment de la planche de Low décrit sous le n° 57, répond certainement à notre article. Dans la liste de Baldæus on trouve deux numéros répondants à ce symbole, le n° 60, « un être moitié homme, moitié oiseau, » et le n° 61, « la femme du précédent. »

59. *Karavîkaya*, « le coucou indien. » J'ai déjà eu occasion d'examiner ce mot en parlant des qualités qu'on attribue à la voix du Buddha[1]; si *karavîkaya* est une orthographe authentique, l'oiseau dont il est question ici sera le *cuculus melanoleucus*. Si au contraire *karavîka* n'est qu'une altération de *karaviñka*, il y faudra voir le passereau. C'est d'ailleurs le n° 58 de la liste de Low, *Karawika*, et d'après son explication, « l'oiseau mélodieux du « paradis. » Il y a sur la planche de Low, presque au centre de la seconde rangée, sept compartiments qui reproduisent diverses espèces d'oiseaux, sans compter les trois de la première rangée de droite. C'est au lecteur à choisir parmi ces figures celle qu'il croira le mieux convenir à l'article ambigu que je viens d'examiner, car j'avoue ne posséder aucun moyen sûr de diriger son choix. Sur la liste de Baldæus le symbole de cet oiseau est ainsi exprimé, n° 62, « l'oiseau chanteur. »

60. *Mayûrarâdjaya*, « le roi des paons. » C'est l'article 60 de la liste de Low, *Mayura*, « l'oiseau ainsi nommé. » Le paon est assez reconnaissable au dixième compartiment de la troisième rangée de la planche de Low. C'est le n° 63 de Baldæus, « le roi des paons. »

61. *Krâuñtcharâdjaya*, « le roi des hérons, » l'*ardea jaculator* de Buchanan. C'est probablement le n° 61 de la liste de Low, *Kadja radja*, qu'il définit ainsi, « oiseau habitant « les vallées de l'Himâlaya. » On en voit, selon toute apparence, la figure au septième compartiment de la rangée de droite, sur la planche de Low; c'est l'oiseau qui est représenté au moment où il s'envole; il semble que les autres oiseaux aient le col trop court pour être des hérons. Je le retrouve sous le n° 64 de la liste de Baldæus, « le roi des grues. »

62. *Tchakravâkarâdjaya*, « le roi des oies rougeâtres, » spécialement nommées *anas casarca*. C'est le n° 62 de la liste de Low, *Tchakkawatti*, qu'il se contente de définir ainsi

---

[1] Ci-dessus, p. 565 et 566.

« autre oiseau. » Il est représenté par l'oiseau figuré dans le onzième compartiment de la troisième rangée de la planche de Low, le seul des nombreux volatiles de cette planche qui ait un bec plat et des pattes qui paraissent palmées. Je soupçonne que ce symbole se trouve au n° 65 de la liste de Baldæus, « l'oiseau nommé *Krapat*; » ce nom de *krapat* peut bien n'être qu'une altération par contraction de *tchakravâka*, prononcé à la façon siamoise *tcha-kra-pat*.

63. *Djîvandjîvakarâdjaya*, « le roi des faisans » ou des perdrix, car nos lexiques donnent l'un et l'autre sens à *djîvañdjîva*. C'est le n° 63 de la liste de Low, *Tchiva kentchuke*, qu'il interprète par « aigle ou faucon. » J'en crois reconnaître la figure dans le neuvième compartiment de la troisième rangée de droite sur la planche de Low, entre le coq et le paon. La liste de Baldæus suit assez régulièrement celle du *Dharma pradîpikâ*, pour qu'il soit permis de conjecturer que le n° 66 de Baldæus, « l'oiseau *Kaykot*, » répond au symbole du présent article, quoique les noms ne conviennent pas et que je ne puisse dire quel est cet oiseau.

64. *Chaḍvidhadivyalôkaya*, « les six espèces de mondes divins. » C'est probablement le n° 16 de la liste de Low, *Tcha kama watchara*, « les six premières mansions, y compris « l'habitation des mortels. » Ce sont les six étages de la première des trois régions, celle des désirs, où vivent les êtres nommés *Kamavatchara*; je renvoie à ce que j'en ai dit dans le premier volume de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme*[1]. Sur la planche de Low on voit une série de quatre compartiments qui commencent à la quatrième rangée et finissent à la septième; seulement on y compte huit étages au lieu de six, nombre qui suffirait pour que la définition fût exacte. Cette différence m'engage à supposer que le premier compartiment seul représente les six divisions du monde des désirs; on y trouve en effet six sous-divisions qui doivent figurer les six mondes. Au reste ce symbole se retrouve dans le n° 67 de la liste de Baldæus, « les sept cieux. »

65. *Sôḍaçavidhabrahmalôkaya*, « les seize espèces de mondes des Brahmâs. » Je ne trouve pas cet article dans la liste de Low, quoiqu'il en parle dans son commentaire[2], mais les trois compartiments placés au-dessus de celui que j'examinais tout à l'heure, et où l'on compte quinze sous-divisions surmontées de l'image d'un petit temple, me paraissent figurer les seize mondes de Brahmâ. Ce numéro est le n° 68 de Baldæus, « les seize « cieux. »

Je viens de passer en revue, d'après le *Dharma pradîpikâ*, la liste des figures que l'imagination des Buddhistes de Ceylan, du Barma et de Siam croit retrouver sur l'empreinte sacrée du pied de Çâkya. Ces objets sont, à bien peu d'exceptions près, les mêmes que ceux dont on doit à Baldæus et à Low deux énumérations empruntées aux Siamois, et ils se retrouvent également sur la planche publiée par cet officier dans les *Transactions* de la So-

---

[1] T. I, p. 599 et suiv. — [2] *Transact. of the roy. Asiat. Soc. of Great-Britain*, t. III, p. 83.

Société asiatique de Londres. Je ne dirai que quelques mots des différences que présentent entre elles ces diverses autorités. La première porte sur le nombre des signes dont le *Dharma pradîpikâ* compte soixante-cinq, Balda soixante-huit, et la liste de Low quatre-vingt-seize. Low nous apprend lui-même que parmi les empreintes assez nombreuses qu'on dit exister dans le Laos et dans le pays des Barmans, on remarque des différences dans l'ordre et dans le nombre des signes[1]. Cette observation doit rendre moins étonnante à nos yeux la divergence que nous remarquons ici entre une liste de Siam, une liste de Ceylan et une empreinte figurée due à un artiste siamois. Un examen rapide suffit d'ailleurs pour constater que la liste de Low ne fait que dédoubler des définitions qui se trouvent déjà chez les Singhalais. Les cas où elle admet un symbole nouveau et qu'on retrouve figuré sur l'empreinte elle-même, ont moins de valeur que les dédoublements. Mais ce qui devra frapper le lecteur, c'est l'analogie qu'offre la liste recueillie en 1654 par les Hollandais à Siam avec celle du *Dharma pradîpikâ*. Cette analogie est telle, que les figures se suivent presque régulièrement dans le même ordre sur l'une et l'autre liste. Sur les soixante-cinq définitions du *Dharma pradîpikâ*, l'énumération de Balda nous en donne cinquante-six. Les neuf autres, qu'on ne retrouve pas dans le *Dharma pradîpikâ*, ou sont des dédoublements de symboles déjà existants dans l'une et l'autre liste, ou reparaissent parmi les symboles ajoutés par l'énumération de J. Low.

Afin d'achever d'éclaircir ce sujet, je vais passer en revue les articles du commentaire de J. Low qui paraissent devoir rentrer dans des symboles déjà exprimés, pour m'occuper ensuite des symboles réellement nouveaux. Ainsi le *Touni lekchai*, ou étendard royal, n° 7 de la liste siamoise, fait double emploi avec un des articles 40 ou 41 de la liste singhalaise, articles qui sont consacrés aux symboles de l'étendard et du drapeau. Sur l'empreinte même il paraît en réalité trois séries distinctes de drapeaux, mais on s'explique sans peine comment il se fait qu'un artiste siamois ait été conduit à introduire parmi les deux signes que fournissaient déjà des autorités écrites, l'étendard national de ses rois.

Le n° 10 de Low, *Banlangka*, qui est défini « la couche de pierre ou le siége d'un Bud« dha, » est une mauvaise orthographe du pâli *pallagka* pour le sanscrit *paryagka*. Ce mot ne désigne pas seulement une manière de s'asseoir bien connue, laquelle consiste à ramasser les jambes sous le corps dont le buste reste droit, ainsi que je l'ai déjà montré plus haut[2]; il signifie encore un bois de lit[3], et par extension, un lit; c'est cette dernière acception qu'exprime, avec une altération d'orthographe, le *Banlangka* des Siamois. Si tel est le sens de ce terme, cet article devra rentrer dans celui qui le précède, le symbole du siége, *Pi tha kang* pour *Pîṭha*. Si l'on aimait mieux prendre *Banlangka* dans le sens de palanquin, il faudrait y voir un dédoublement du n° 42 des Singhalais, relatif à la litière d'or.

Le n° 21 de Low, *Thawîpa sakala parivâra*, qu'il interprète ainsi, « les deux mille « Dvîpas inférieurs ou îles qui entourent les quatre grands Dvîpas, » doit certainement rentrer dans la définition des quatre grandes îles, selon le n° 30 de la liste singha-

---

[1] Transact. etc. t. III, p. 71.

[2] Ci-dessus, chap. I, f. 11 b, p. 334.

[3] Amarakocha, liv. II, chap. VI, sect. 3, st. 39, éd. Loiseleur, p. 158.

laise, on a vu que les îles inférieures y sont positivement comprises sous la désignation de *uparvêra* « avec ce qui entoure » les grands continents. Mais ce dédoublement doit être ancien chez les Siamois, car il se trouve déjà dans la liste de Baldæus, qui fait deux articles, les nos 33 et 34, des quatre points cardinaux et de leurs deux mille subordonnés, comme s'exprime cette liste.

Le n° 31 de Low, *Pantcha mahânadî*, qu'on interprète ainsi, « les cinq rivières sortant « des sept lacs, » offre beaucoup d'analogie avec le numéro suivant ou le n° 32, « les sept « grandes rivières, » qui répond au n° 30 de la liste singhalaise. Il se peut cependant qu'on ait voulu figurer ces cinq rivières dans le compartiment où j'ai cru reconnaître, comme je l'ai dit plus haut sur le n° 12, des tubes ou vaisseaux tubuleux[1].

Le n° 33 de Low, *Maha matcha wanlu makha samut*, ou « la baleine, » paraît faire double emploi avec le n° 57 que j'ai expliqué plus haut sur le n° 53 de la liste singhalaise. Je dois avouer que la figure du second compartiment de la quatrième rangée de droite sur la planche de Low convient mieux au n° 33 qu'au n° 57, auquel je proposais de la rapporter; cela ne prouve cependant pas que ces deux articles ne soient pas le développement l'un de l'autre.

Le n° 35 de Low, *Kanthat assawarat*, qu'on interprète ainsi, « le cheval qui porta Çâ« kya jusqu'à la Yamunâ, » quand il quitta son palais, doit rentrer dans le numéro précédent, lequel correspond au n° 47 de la liste singhalaise. On en voit cependant la figure à la troisième rangée de gauche de la planche de Low, immédiatement au-dessous du parasol. Un artiste buddhiste ne pouvait oublier le célèbre coursier Kaṇṭaka; mais comme il n'est pas supposable qu'il existe à la fois deux rois des chevaux, il est fort probable que les articles 34 et 35 de Low doivent rentrer l'un dans l'autre. Je rattacherai de même à ce dernier numéro le trente-sixième de Low, *Se*, « le fouet dont Çâkya se servait quand il « montait son cheval. » Je suis convaincu que cet objet n'a pas assez d'importance pour figurer à part dans cette liste de choses rares et précieuses. Du reste on a peut-être voulu le représenter à la cinquième rangée de gauche, presque derrière le *Tchakra* central, sous la forme d'un bâton à tête contournée ou d'une sorte d'aiguillon. Ce qui me confirmerait dans cette supposition, c'est que Baldæus, sous le n° 8, parle d'un objet ainsi défini, « le « croc pour diriger les éléphants. »

Les nos 40 et 41 de la liste de Low, *Tchatthanta*, « l'éléphant blanc, » et *Sukingnakha* ou *Sakinaka*, « l'éléphant rouge de l'Himâlaya, » ne font que répéter, sous d'autres noms, les articles 46 et 52 de la liste singhalaise. Quoiqu'on trouve sur la planche de Low quatre figures d'éléphants, dont un seul est caparaçonné, ce qui m'a décidé à en faire la monture d'Indra, cela n'est pas une raison pour croire qu'on ait eu réellement dans le principe l'intention de reconnaître sur l'empreinte vénérée du pied de Çâkya un nombre aussi varié de ces quadrupèdes. Low nous apprend que les Siamois entendent par *Tchatthanta*, « l'élé« phant blanc, roi de l'Himâlaya; » cette donnée s'accorde parfaitement avec un détail de même ordre que nous connaissons par le *Mahâvamsa* de Turnour, où se trouve citée une espèce d'éléphant connue sous le nom de *Tchhaddanta*, qui passe pour supérieure aux

---

[1] Voyez ci-dessus, p. 618.

autres, et qu'on fait naître auprès d'un lac himâlayen de ce nom[1]. Cette dénomination de *Tchhaddanta* rappelle l'éléphant aux six défenses, *Chaddanta*, sous la figure duquel les Buddhistes du Nord croient que le Bôdhisattva s'incarna dans le sein de Mâyâ dêvî[2]. Je serais tenté de supposer que l'orthographe de *Tchhaddanta*, que nous savons être familière aux Buddhistes de Ceylan et de Siam, doit son origine à une particularité de l'orthographe pâlie, où le nom du nombre sanscrit *chaṭ*, « six, » se change quelquefois en *tchhal* ou même en *tchha*. Quoi qu'il en soit, le symbole qui nous occupe paraît également sous le n° 55 de la liste de Baldæus, où il est ainsi défini : « l'éléphant à trois têtes et à trois queues. » Si c'est de cette manière que les Buddhistes de l'Inde transgangétique se représentent ce fabuleux animal, l'explication de son nom de *chaddanta* est toute trouvée ; s'il a trois têtes, il doit avoir six défenses ; mais je ne me souviens pas d'avoir vu ailleurs l'indication de cette monstruosité. Je trouve même une autre interprétation du nom de « qui possède six défenses, » laquelle est encore suffisamment merveilleuse, mais qui choque un peu moins le bon sens. Suivant l'opinion d'un Barman instruit, il existait autrefois dix espèces d'éléphants, et le roi de la première espèce se nommait *Chaddanta*, en barman *Tchaddan*, parce qu'il sortait de ses défenses des jets de lumière colorés de six manières différentes[3]. Il nous resterait à expliquer la qualification de « roi de l'Himâlaya » qui est attribuée à cet éléphant. Sans doute les Buddhistes du Sud ont pu croire qu'il existait des éléphants dans l'Himalaya, puisque cette idée a été conservée par le *Mahavamsa*, et on a pu d'autant plus facilement y être conduit, que c'est dans les parties montagneuses de la presqu'île indienne et de Ceylan que naissent, au rapport des indigènes, les éléphants les plus intelligents et les plus forts. Il se pourrait cependant qu'elle tînt à une tradition plus ancienne, à celle par exemple que Weber a trouvée dans la *Vâdjasanêyi samhitâ* du *Yadjurvêda*, et qui prouve que, selon les Brâhmanes, l'éléphant était consacré à l'Himâlaya[4], peut-être par suite d'un jeu de mots entre *naga*, « montagne, » et *nâga*, « né dans la montagne. »

Le n° 65 de la liste de Low, *Hara*, « Çiva, » paraît isolé dans cette liste, où nous ne voyons d'autre divinité brâhmanique que Brahmâ. Rien n'en annonce la présence dans la liste singhalaise, et sur la planche de Low je ne vois au-dessous de l'image de Brahmâ qu'un personnage à quatre bras, qui rappelle plutôt Ganêça que toute autre divinité. Peut-être *Hara* n'est-il ici que l'altération du nom sanscrit *Hêramba*, par lequel on désigne aussi Ganêça. Si cela était, cet article devrait être placé non parmi les dédoublements, mais parmi les additions nouvelles que nous donnent la liste et la planche de Low.

Je ne puis voir autre chose qu'un double emploi dans le n° 72 de la liste de Low, *Nu raphet*, « neuf espèces de pierres précieuses, » rapproché du sixième article de la liste singhalaise *maṇiya*, « le joyau. » J'ai déjà dit qu'il n'était pas facile de retrouver sur la planche de Low la figure réelle des joyaux ou pierres précieuses. Aux conjectures que j'ai faites sur les articles 66 et 67 de la liste du *Dharma pradîpikâ*, j'ajouterai seulement cette observation, qu'on a peut-être voulu représenter des objets précieux dans les comparti

---

[1] Turnour, *Mahâvamsa*, t. I, chap. xxii, p. 134.

[2] *Lalita vistara*, f. 36 a de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 53.

[3] Wroughton, *Account of two Burmese Bells*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 1071.

[4] *Indische Studien*, t. I, p. 180.

ments des rangées quatre et cinq derrière la roue centrale, où se voient deux petits vases sur lesquels sont montés des objets ronds ou plats. Il y a aussi au second compartiment de la seconde rangée de droite deux ornements que l'on dirait composés d'étoiles, et qui pourraient bien n'être que la réunion de brillants disposés en manière de bouquets.

Passons maintenant aux objets nouveaux que donne la liste de Low, et dont plusieurs se retrouvent sur sa planche.

Le n° 5, *Talapat nang*, « l'éventail, » se trouve, si je ne me trompe, sous trois formes immédiatement derrière le *Tchakra* central. Une de ces formes doit répondre au n° 15 de Low, *Wâtchani*, en sanscrit *Vidjana* et en siamois *Phatchani*, « le grand éventail. » L'autre doit être l'éventail fait de *Talapatte* ou d'une feuille du palmier *Tala*, c'est le n° 13 de Baldæus, « l'éventail fait de l'arbre *Tara*. »

Le n° 8, *Tra et sang*, « les trompettes, » se trouve dans le même compartiment que le parasol blanc, n° 10 de la liste singhalaise.

Le n° 14, *Thet thang* ou *Tchet thong*, « une espèce de plateau; » ce sont peut-être les deux guéridons figurés dans le cinquième compartiment de la quatrième rangée de droite, immédiatement auprès du *Tchakra*.

Le n° 27, *Nakkata*, « la constellation ou l'étoile, » est ou l'une des étoiles isolées qu'on remarque dans le second compartiment de la seconde rangée de droite, et dans le sixième compartiment de la troisième rangée de droite, ou bien l'un des quatre groupes d'étoiles qu'on trouve au premier compartiment de la sixième rangée, au neuvième compartiment de la première rangée de droite, au second et au huitième compartiment de la première rangée de gauche. J'en dois dire autant du n° 80, *Utathi*, l'étoile des Siamois *Dao Kammaphruk*, et du n° 89, *Dao Rohini*, « la constellation Rôhinî; » ce qui nous donne trois désignations ou dénominations d'étoiles ou de constellations pour un total de six figures qu'aucun caractère ne différencie les unes des autres. Baldæus a aussi une étoile sous le n° 31 de sa liste, avec cette définition, « l'étoile du soir. »

Le n° 54, *Phamma ratcha*, « le scarabée de la montagne d'or, » doit être représenté dans la quatrième rangée de droite, presque derrière la roue centrale.

Le n° 55, *Suvanna katchhapa*, « la tortue d'or, » se trouve au cinquième compartiment de la rangée de droite, où l'on voit deux tortues entre deux lignes onduleuses qui doivent figurer un courant d'eau.

Le n° 70, *Mahalla*, « fleur ressemblante au sucre, » et le n° 71, *Paritchatta*, « fleur qui ne « croît que dans le ciel, » doivent se retrouver dans les deux compartiments qui forment le centre de la quatrième rangée; mais les fleurs qui y sont représentées paraissent être des dessins de fantaisie. On sait d'ailleurs que *mahala* désigne ou un bouton de fleur en général, ou le *Mimusops elenghi* en particulier, et que le *Pâridjâta* passe pour être un des arbres du ciel d'Indra.

Le n° 75, *Rama sura*, « le Siamois Ramasur, » doit se retrouver dans l'un des deux guerriers brandissant un glaive, dont le premier paraît au cinquième compartiment de la première rangée de gauche, et dont l'autre occupe le neuvième compartiment de la quatrième rangée de droite. Cet article n'est probablement qu'un souvenir de l'Indien Râma

A ce numéro doit se rattacher le n° 77 *Dha tchang*, « l'arc de Râma » qu'on trouve au sixième compartiment de la troisième rangée de gauche sur la planche de Low. L'arc avec la flèche est détendu et placé au-dessous du glaive. C'est encore un objet de même ordre que celui dont le n° 92 donne la définition *satticha*, « la lance des Siamois » qui paraît juste au-dessous du compartiment que je viens de signaler. Ce dernier symbole se trouve sous le n° 1 de la liste de Baldæus « une pique. »

Le n° 76 *Uitthe tapara*, « le gras d'Ischa » est sans doute le personnage assis sous une butte dans le huitième compartiment de la seconde rangée de gauche; mais je ne reconnais de son nom que la seconde partie, dont l'orthographe n'est pas même correcte, à moins peut-être le n° 5 de Baldæus, « une pauvre. »

Le n° 81, *Kang sa tala*, est donné par Low sans aucune explication; l'orthographe de ce terme est exacte; on pourrait y trouver le sens de « support fait du métal *Kanse* » métal qui est un mélange de cuivre et de zinc. Cette description pourrait répondre à l'espèce d'autel qui occupe le huitième compartiment de la troisième rangée de gauche. Serait-ce « le lit d'or » qui est placé sous le n° 6 de la liste de Baldæus?

Le n° 82 *Salawanang*, « le jardin de diamants » n'est pas reconnaissable du moins pour moi, sous la planche de Low; je doute même que cette définition soit exactement traduite; en sanscrit *çélavana* signifierait « la boue de *Çéla*. »

Le n° 84 *Pakkhanang*, est suivant Low « le siamois *Thosi Tchang* ». J'aurais mieux fait de ne dire ni peu plus ni moins que je savais devantage, car je ne pense pas qu'il y ait beaucoup de personnes en Europe qui pussent dire ce que c'est que le siamois *Thosi Tchang*.

Le n° 85, *Padeka*, « les pantoufles, » se retrouve dans le troisième compartiment de la quatrième rangée de droite; le mot doit s'écrire *paduka* « la sandale. »

Le n° 86, *Thawa Thitthamat*, « la déesse des nuages, » doit peut-être se retrouver dans le huitième compartiment de la quatrième rangée de droite, où l'on voit une figure de femme avec une fleur dans une main et une espèce de marteau dans l'autre. Je ne puis cependant retrouver ni dans son nom ni dans ses attributs la preuve qu'elle soit la déesse des nuages, devenue qui n'est d'ailleurs inconnue. La première idée qui se présente à la vue de ce mot n'est qu'il est altéré, et qu'au lieu de lire: *Déwa tchintémani* « le joyau des » Dêvas qui donne tout ce qu'on désire » Le seul symbole que dans la liste de Baldæus ait quelque analogie avec ce dernier, est le n° 2, « une roue avec un anneau au doigt » l'auteur rappelle de loin le joyau de *Tchintâmeni*.

Le n° 87, *Sawanna mekh*, « la gazelle d'or, » doit être figuré au deuxième compartiment de la seconde rangée de droite; on voit quelque peu être régulière en plâtre. Le mot devrait être *mag*.

Le n° 88, *Kukkuta wannang*, « le coq sumana, » est représenté dans le huitième compartiment de la troisième rangée de droite. Je ne vois pas bien ce que peut ajouter *wannang* au mot *kukkuta*.

Le n° 96, *Tra Dhanu nantcha*, « le joyau inestimable » Selon le capitaine Low cet objet répond au *Kâustubha*, joyau de Vichnou; mais j'avoue ne connaître ni le sens de ces mots ni la figure qu'ils désignent.

Digitized by Google

Dans le relevé qu'on vient de lire, j'ai souligné le petit nombre de termes de l'énumération de Baldâne, qui ne se retrouvent pas immédiatement dans celle du *Dharma pradîpikâ*, ou dans les additions de celle de Low. Deux symboles seulement, sur un total de 68, sont restés en dehors : ce sont le n° 26, « le monde, » qui rentre au dans le n° 27 « le mur d'enceinte du monde, » au dans le n° 33 « les quatre vents » et le n° 56, « le « serpent » qui fait double emploi avec le n° 47 « le naga couronné. »

Nous sommes actuellement en mesure d'apprécier la valeur des idées qui ont décidé du choix des objets qu'on a cru voir en cette empreinte. Il n'y en a pas réduites qu'une seule qui se montre partout, c'est que les êtres les plus éminents et les choses les plus belles devaient être représentés sur la plante du pied d'un personnage aussi parfait que le Buddha. Ainsi on voit d'abord les signes mystiques qui annoncent la prospérité et la grandeur de celui qui en porte l'empreinte. Vient ensuite une longue série d'objets matériels, comme des parures, des armes, des meubles, qui sont, aux yeux des Indiens, l'apanage de la puissance royale. Au monde physique on a emprunté ce qu'il a de plus frappant : le soleil, l'océan, les montagnes, les animaux les plus redoutables ou les plus utiles, sont parmi les quadrupèdes, ont parmi les volatiles enfin les végétaux les plus remarquables par l'élégance de leurs formes et l'éclat de leurs couleurs. Le monde surnaturel a également fourni l'image du premier des dieux selon les Brahmanes, celle des mondes divers, et de diverses classes de génies qui les habitent selon les Buddhistes. Mais les empreints faits à un dernier ordre d'idées sont, à beaucoup près, moins nombreux que ceux qu'on a demandés au monde réel, et en particulier ceux objets qui frappent le plus le vulgaire. Je conclus de cette circonstance que, sauf l'indication des signes mystiques, la religion n'a eu que très-peu de part à la formation de ce catalogue, où des figures rassemblées un peu au hasard. C'est un instinct assez grossier qui a fait le choix, et par là s'explique le succès qu'a eu l'idée de voir tant de choses sur l'image du pied de Çâkyamouni, chez des peuples assez peu éclairés en général que le sont les Singhalais et surtout les Siamois.

Aussi la valeur de ces représentations imaginaires est-elle, il faut bien le dire, à peu près nulle pour nous, sur en fait de culte de l'empreinte du *Gripâda* ou du « heureux pied, » comme on le nomme, tout une des superstitions les plus mesquines et les moins poétiques. Tout ce qu'elle nous apprend se réduit à ceci, qu'il y faut voir une nouvelle preuve de l'importance qu'on a dû naturellement donner aux moindres particularités qui se rattachent à la personne physique du Maître. C'est une cause naturelle, quoique exagérée de ce principe de respect qui avait successivement conduit idéalisé les signes extérieurs de son corps sous le nom des trente-deux caractères physiques d'un homme supérieur. A ce point de vue je ne pouvais pas me dispenser de leur donner place dans une recherche relative à ces caractères eux-mêmes, mais je crois bien éloigné de les placer sur le même rang, parce que je ne pense pas qu'ils appartiennent au même âge de la doctrine. Si les signes caractéristiques d'un grand homme offrent, d'après la rédaction des diverses écoles, quelques différences dont on a déjà pu juger par l'analyse que j'en ai

faite, il n'en est pas moins positif qu'ils appartiennent également pour le fond, et bien souvent pour la forme, à toutes ces écoles, et qu'ainsi on peut les compter au nombre des anciennes croyances du Buddhisme.

Il ne me semble pas en être de même des images qu'un effort puéril de la superstition se figure voir sur l'empreinte fabuleuse du pied de Çâkyamuni; ici il est indispensable de distinguer entre l'empreinte elle-même et les signes que l'on cherche à y reconnaître. De tout temps, en effet, l'empreinte du pied du dernier Buddha a passé, parmi ses adorateurs, pour un objet digne de respect. C'est une opinion déjà assez ancienne, que Çâkya avait laissé l'empreinte de ses pieds, même en des lieux où il est à peu près établi qu'il ne s'était jamais rendu, par exemple dans le pays d'Udyâna, où l'on révérait une image du pied du Buddha, dont la dimension, si A. Rémusat a bien reproduit le sens de Fa hian, variait suivant la pensée de ceux qui la contemplaient[1]. Non loin de Djellalabad, dans une des chambres de Bahrabad, un officier anglais, le lieutenant Pigou, a découvert une plaque de marbre sur laquelle on reconnaît l'image de deux pieds sculptés en relief[2]. L'usage de présenter à l'adoration des fidèles l'empreinte de deux pieds paraît même plus ancien ou tout au moins plus ordinaire dans l'Inde que celui de n'en figurer qu'un seul. On le retrouve chez les Djainas, qui vénèrent eux aussi la double représentation des pieds de Gâutama, et qui lui consacrent des monuments dont il serait bien possible que les Buddhistes, s'ils existaient encore dans l'Inde, voulussent à leur tour réclamer la possession première[3]. On retrouverait certainement d'autres images dans l'Hindostan, et surtout dans les temples hypogées des provinces occidentales; mais sans insister davantage sur ce fait incontestable, que l'empreinte des pieds de Çâkyamuni a été l'objet d'un respect superstitieux, je me hâte de constater qu'aujourd'hui encore les Népâlais honorent d'une manière spéciale l'image de ces deux pieds sacrés[4]. Ainsi, chez les Buddhistes du Népâl, comme chez ceux de Ceylan, cette image passe pour quelque chose d'infiniment précieux; ce point ne peut faire l'objet d'un doute.

La divergence des deux écoles commence avec la question de savoir quels signes les Buddhistes ont cru devoir tracer sur l'empreinte du pied ou sur celle des deux pieds de Çâkyamuni. En ce qui concerne les Buddhistes du Nord, le seul signe que l'étude des monuments figurés nous autorise à reconnaître sur la plante des pieds des statues ou des images du Buddha est le *Tchakra*, ou la roue. On en remarque en effet la trace sur les pieds d'un grand nombre de statues de Çâkyamuni découvertes dans le Behar et dans les chambres hypogées de l'Ouest de l'Inde. Or si la statue entière a pu être décorée de cette figure, on comprend sans peine que l'empreinte de ses pieds, envisagée isolément, ait dû en reproduire l'image; et c'est certainement de là que vient la place qu'elle occupe au milieu du *Çrîpâda* des Singhalais. Sur le marbre découvert près de Djallalabad on ne trouve aucun signe; seulement quatre fleurs de nymphæa sont disposées aux quatre coins

---

[1] *Foe koue ki*, p. 45. Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 267, note 3.

[2] *On the Topes of Darounta and caves of Bahrabad*, dans *Journ. as. Soc. of Beng.* t. X, 1re part. p. 382.

[3] *Inscript. at temples of the Jaina sect*, dans *Transact. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. I, p. [illegible]

[4] Hodgson, *Notices of the lang. and relig. of the Bauddhas*, dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 461.

Digitized by Google

de la pierre pour servir d'ornement à la représentation de cet objet vénéré. Il faut descendre jusqu'aux Népalais pour rencontrer quelque analogie avec ce qu'ont imaginé les Bouddhistes de Ceylan. M. Hodgson, sur une des planches qui accompagnent son Mémoire, déjà ancien mais toujours si précieux, traité dans les Recherches asiatiques de Calcutta, a reproduit en dessin orné du *S'akhya chaxun*, ou des deux pieds de Çâkyamouni avec les huit *Mangalas* ou signes de bon augure placés à peu près à la base des doigts de chaque pied. Ces huit signes de bon augure sont le *Çrîvatsa*, le lotus, l'étendard, le pot à eau, le chasse-mouche, le poisson, le parasol, la conque! Il n'est aucun de ces *Mangalas* qui ne trouve place dans la liste des soixante-cinq signes que je viens d'analyser.

Le dessin des Népalais est, on le voit, une sorte de transition entre les images nues des premiers temps et les représentations plus ornées des Singhalais. Comme ces dernières, il est selon moi moderne; les objets dont il se compose, outre qu'ils se retrouvent tous sur le *Cupâda* des Bouddhistes du Sud, aussi que je le remarquais tout à l'heure, sont des symboles estimés des Indiens à des titres divers. De quel côté a été fait l'emprunt, ou même un emprunt a-t-il été fait? c'est ce que je ne saurais dire; il n'y a rien d'impossible à ce que ces enjolivements aient été trouvés dans l'une et dans l'autre école sans communication; et l'idée n'a pu en être empruntée que la tradition, qui plaçait déjà un de ces signes, celui du *Trisûra*, sur la paume de la main et sous la plante des pieds du Bouddha.

Quoi qu'il en puisse être, il y a loin de la sobriété du dessin népalais ou laxe de l'empreinte singhalaise, où l'on a été jusqu'à reconnaître des figures comme celles de Brahmâ des quatre continents, des montagnes lumineuses, et des autres objets si confus et si ridiculement nombreux qu'on a entassés pêle-mêle sur cette empreinte. C'est une invention puérilité qu'il faut laisser aux Bouddhistes de Ceylan, chez lesquels on conçoit qu'elle se soit d'autant plus facilement développée, que leur respect pour les livres canoniques leur défendant de supposer que Çâkyamouni fût né ou eût vécu ailleurs que dans l'Inde septentrionale, ils n'avaient d'autre ressource pour se rapprocher un peu plus du Maître que de supposer quelque un de ces merveilleux voyages qu'il exécutait par la voie de l'atmosphère, du nord du Magadha dans la partie méridionale de Ceylan, laissant sur la montagne la plus élevée l'empreinte agrandie de son pied merveilleux; ou preuve de quoi, avec cette imperturbable logique de la superstition, ils en montraient la trace profonde dans le rocher Tantefoin, chez les Bouddhistes de Ceylan eux-mêmes, cette opinion que Çâkyamouni imprime dans diverses contrées la trace de ses pas, est assez ancienne puisque on le trouve déjà dans le *Mahâvansa*, at que Fa hian en parle au commencement du ve siècle de notre ère. Ce qui doit l'être beaucoup moins, c'est l'interprétation que des Bouddhistes très-clairvoyants ont donnée des lignes ou des aspérités qu'ils remarquaient sur la surface de ce singulier objet d'adoration. Il nous est, quant à présent, impossible d'en déterminer la date d'une manière même approximative; une connaissance plus approfondie des livres faisant autorité pour les peuples chez lesquels a conru cette superstition pourrait seule donner le moyen de résoudre ce problème, qui n'aura jamais qu'un intérêt secondaire.

Hodgson, dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 460, note 8.

N° IX.

SUR LA VALEUR DU MOT *ÂVÊṆIKA*.

(Ci-dessus, chap. III, f. 37 a, p. 362.)

J'ai annoncé, dans la note relative au chapitre III, f. 37 a, p. 362, que j'examinerais l'expression difficile d'*âvêṇika*, que je traduisais dans le principe par « lois homogènes », et que je propose de rendre maintenant par « lois indépendantes » ou « lois d'indépendance. » On trouve ces lois plus souvent citées qu'expliquées dans les livres religieux du Népâl, et elles se présentent à chaque instant dans notre *Lotus*. Comme elles sont énumérées dans le texte auquel se réfère cette note, c'est bien le lieu de placer dans cet endroit même le résultat des recherches que j'ai faites à ce sujet, et que j'avais déjà précédemment annoncées, chap. II, f. 19 a, p. 346.

Il y a deux choses à considérer dans ce terme, d'abord sa forme et sa valeur étymologiques, puis l'application qu'on en fait à la morale, c'est-à-dire les conditions ou qualités qu'il désigne. En premier lieu, *âvêṇika* est une épithète que les textes nous montrent toujours en rapport avec le mot *dharma*, de cette manière : « loi (ou condition) dite *âvêṇika*. » Le thème d'où dérive cette épithète est *avêṇi*, mot que je trouve expliqué de la manière suivante dans une glose de l'*Abhidharmakôça vyâkhyâ* ; il est nécessaire de transcrire et de traduire ici cette glose : *Samparkô vêṇiḥ ityutchyatê navêṇir avêṇiḥ prithagbhâva ityarthaḥ. Evañ hyuktam avêṇir Bhagavân avêṇir bhikchusaṅgha iti prithag Bhagavân prithag bhikchusaṅgha ityabhiprâyaḥ. avêṇyâ tcharaty âvêṇikî nânyênâçayasahatcharatîty arthaḥ.* « Le contact (ou le mélange) se nomme *vêṇi* ; l'absence de mélange est *avêṇi*, c'est-à-dire l'état d'être séparé (l'isolement ou l'indépendance). Ainsi quand on dit : Bhagavat n'est pas mêlé, l'Assemblée des Religieux n'est pas mêlée, on a l'intention de dire : Bhagavat est indépendant, l'Assemblée des Religieux est indépendante. Une science qui marche avec absence de mélange se dit *âvêṇikî*, c'est-à-dire qu'elle ne marche pas avec la pensée d'autre chose[1]. » Il résulte de cette glose que dans *âvêṇika* il y a la négation d'un état exprimé par le terme de *vêṇi*, et que ce terme est pris dans le sens de *mélange*, qu'il tient de sa signification primitive de *confluent*. Voilà pour la valeur étymologique.

Mais quand on dit que Bhagavat *n'est pas mêlé*, cela veut-il dire qu'il est *homogène*, comme je l'avais cru longtemps, n'ayant d'autre secours que celui des versions tibétaines qui rendent *âvêṇika* par *non mêlé*, *non confus* ? Ou bien cela veut-il dire qu'il reste isolé, intact au milieu des choses qui pourraient venir se mêler à lui, en un mot, qu'il reste indépendant, comme je le crois aujourd'hui, m'appuyant sur le commentaire qu'on vient de lire ? La glose de l'*Abhidharmakôça* confirme cette dernière opinion, quand elle dit : *Âvêṇika iti râgâdiprithagbhûtaḥ, âvêṇikaḥ* « non mélangé signifie, séparé de l'amour et des autres affections[2]. » Cette glose ne donne qu'en abrégé les affections dont on est séparé quand on est *âvêṇika* ; mais elle ne nous indique pas moins d'une manière tout à fait précise

---

[1] *Abhidharmakôça vyâkhyâ*, f. 322 b. — [2] *Ibid.* f. 94 b.

le sens de ce terme, cet état d'être sans mélange est bien celui d'une personne qui reste indépendante des passions au mélange desquelles échappe sa nature. Enfin ce qui nous manque encore, c'est-à-dire l'indication précise des affections dont un Buddha reste indépendant, affections qui sont au nombre de dix-huit, nous est fourni par la glose d'un livre appartenant aux Buddhistes de Ceylan, chez lesquels le terme de *âvêṇika* n'est pas moins fréquemment employé que chez ceux du Nord. Voici le passage relatif aux *aṭṭhârasa avêṇika dhammâ* « dix-huit conditions dites *âvêṇika* », que je trouve dans la glose du *Djina alam̃kâra*: *Atîtañsé Buddhassa Bhagavatô appaṭihatam̃ ñânam̃ anâgatañsé appaṭihatam̃ ñânam̃ patchtchuppannañsé appaṭihatam̃ ñânam̃; imêhi tihi dhammêhi samannâgatassa Buddhassa Bhagavatô sabbam̃ kâyakammam̃ ñânapubbañgamam̃ ñânânuparivattam̃. Imêhi tchhahi dhammêhi samannâgatassa Buddhassa Bhagavatô natthi tchhandassa hâni natthi dhammadêsanâya hâni natthi viriyassa hâni natthi samâdhissa hâni natthi paññâya hâni natthi vimuttiyâ hâni; imêhi dvâdasahi dhammêhi samannâgatassa Buddhassa Bhagavatô natthi davâ natthi ravâ natthi apphuṭam̃ natthi vêgâyitattam̃ natthi avyâvaṭamanô natthi appaṭisam̃khâna upêkkhâ. Imê aṭṭhârasa âvêṇikadhammâ nâma. Tattha davâti kîtchtchhâdhippâyêna kiriyâ ravâti sahasâ kiriyâ apphuṭanti ñânêna aphussitam̃ vêgâyitattanti turitakiriyâ avyâvaṭamanôti niratthakô tchittasamudâtchârô appaṭisam̃khâna upêkkhâti aññânupêkkhâ nâma hôti.* « La science du Buddha bienheureux est irrésistible, quant au passé, quant à l'avenir et quant au présent. En possession de ces trois conditions, le Buddha bienheureux « n'accomplit à l'aide de son corps aucune action qui ne soit précédée par cette science, « qui ne soit dirigée par cette science. En possession de ces dix conditions, le Buddha « bienheureux n'éprouve d'échec ni dans sa volonté, ni dans l'enseignement qu'il donne « de la loi, ni dans sa force, ni dans sa méditation, ni dans sa sagesse, ni dans son affranchissement. En possession de ces douze conditions, le Buddha bienheureux n'a ni méchanceté, ni violence, ni ignorance, ni précipitation, ni mouvement d'esprit inutile, ni « négligence par inattention. Ce sont là les dix-huit conditions nommées *âvêṇika*. Dans « cette énumération, le mot *davâ* signifie une action faite dans une intention méchante; « *ravâ*, une action faite avec violence; *apphuṭa*, ce qui n'a pas été touché par la science; « *vêgâyitatta*, une action faite précipitamment; *avyâvaṭamanô*, une direction de pensée « qui n'a pas de but; *appaṭisam̃khâna upêkkhâ*, la négligence de l'ignorance[1]. »

Deux points sont dignes de remarque dans cette énumération: le premier, c'est que les dix-huit termes dont elle se compose sont présentés sous une forme négative; le second, c'est qu'elle se divise en quatre groupes qui s'additionnent successivement pour former un total de dix-huit conditions ou qualités. Ainsi on commence par dire que la science du Buddha est irrésistible, *appaṭihata*, ce qui est le même attribut que celui de *apratihata*, qui se représente si souvent dans notre *Lotus*; c'est d'ailleurs une épithète qui reparaît à chaque instant dans les textes[2]. Il est vrai que, pour ce qui touche les actions du Buddha, considérées dans leur rapport avec cette science irrésistible du passé, du présent et de l'avenir, le texte ne met pas le caractère négatif en relief, comme je l'ai fait dans ma traduction; mais ce caractère revient dans le groupe suivant, où il est dit

---

[1] *Djina alam̃kâra*, f. 14 b. — [2] Voyez ci-dessus, p. 344, 345 et 390.

que le Buddha n'éprouve d'échec dans aucun des moyens qu'il emploie pour agir sur les autres. Enfin c'est encore d'une manière négative qu'est présentée l'absence des imperfections morales et intellectuelles qui est un des mérites du Buddha. On voit par là comment il se fait que ces conditions, envisagées d'une manière extérieure, et avec l'esprit de classification qui se remarque chez les Buddhistes, ont pu être désignées par un terme négatif comme celui de *âvêṇika* « non mêlé ».

En ce qui regarde le second point, c'est-à-dire la manière dont sont divisées et groupées les dix-huit conditions non mêlées, je remarque d'abord qu'elles débutent par un groupe de qualités intellectuelles, la connaissance du passé, du présent et de l'avenir. Il n'y a là en réalité qu'un seul terme qui est la science du Buddha; mais ce terme devient triple par la triple division de la durée à laquelle il s'applique également. Ici, on le voit, nous touchons aux prétentions surnaturelles du Buddhisme en ce qui tient à l'intelligence. De l'intelligence nous passons à l'action, mais de façon que les deux termes se trouvent enchaînés l'un à l'autre, puisque le Buddha n'accomplit aucun acte qui ne soit précédé de la connaissance qu'il a du passé, du présent et de l'avenir. La triple lumière que jettent sur les actions du Buddha ces trois connaissances nous donne trois sortes d'actions, qui, jointes aux trois connaissances, forment un total de six conditions ou qualités. Avec ces six conditions il se trouve en mesure de ne rencontrer aucun obstacle dans les applications spéciales de son activité, au nombre de six, que la glose énumère et qui toutes ont un caractère intellectuel, sauf la volonté ou le désir, laquelle cependant tient encore à l'intelligence par son fond, puisque la volonté ou le désir n'est mise en mouvement que par la connaissance préalable, si imparfaite qu'elle soit, de la chose qu'on veut. Ainsi, quand le Buddha veut quelque chose, quand il enseigne, quand il fait acte de force, quand il médite, quand il exerce sa sagesse, quand il s'affranchit du monde, les six conditions d'une science irrésistible pour les trois divisions de la durée et d'une action dirigée par cette science irrésistible, font disparaître de devant lui tous les obstacles qui pourraient s'opposer au succès des six actions que je viens de rappeler d'après le texte. En réunissant ces six derniers mérites aux six premiers, nous sommes mis en possession de douze attributs *âvêṇikas*.

Que doit-il maintenant résulter de l'avantage qu'a le Buddha de ne rencontrer devant lui aucune sorte d'obstacle ni à son intelligence ni à sa volonté? Il en résulte qu'il n'a aucune des imperfections intellectuelles et morales qui sont le partage des hommes ordinaires dans leur lutte mutuelle. Sous le rapport moral (et ceci répond à la volonté) il n'a ni méchanceté ni violence; sous le rapport intellectuel, il n'a ni ignorance, ni agitation d'esprit inutile, ni précipitation, ni négligence par inattention. Ce sont là les six défauts qu'il n'a pas, et les six avantages qui en résultent pour lui constituent six qualités ou conditions nouvelles, mais découlant nécessairement des précédentes, et qui parachèvent le nombre des dix-huit *dharmas* dits *âvêṇika*. Je le répète, c'est parce que ces qualités sont présentées négativement, c'est-à-dire comme l'absence des défauts qu'elles excluent, qu'on les a, si je ne me trompe, nommées *âvêṇika* « non mêlées. » Mais si je n'avais pas le témoignage direct d'une glose originale, c'est-à-dire du texte de l'*Abhidharmakôça*

vyâkhyâ. J'avoue que l'enchaînement de ces conditions me frappe tellement, que j'aurais cru qu'on les nommait ainsi parce qu'elles étaient envisagées sous la figure d'un courant d'eau grossi plusieurs fois par l'accession successive d'autres courants; en d'autres termes, je n'aurais pas vu dans *âvênika* un primitif négatif *a + vêṇi*, mais un positif *â + vênika*, « qui « marche par confluents. » La glose que je viens de rappeler s'oppose formellement à ce mode d'interprétation.

Au reste, il paraîtrait que ces dix-huit qualités laissaient sur la personne de Çâkyamuni une impression reconnaissable, car je les trouve citées par le *Mahâvastu* immédiatement après les attributs purement corporels qui distinguent le Buddha. Dans un passage de ce livre, Çâriputra voit Bhagavat qui s'avance vers lui, et à cette occasion l'auteur énumère les perfections auxquelles il peut être reconnu: *Dvâtriṃçatihi mahâpuruchalakchaṇêhi samanvâgatam açîtihi anuvyañdjanêhi upaçôbhitaçarîram achṭâdaçêhi âvêṇikêhi Buddhadharmêhi samanvâgatam daçahi tathâgatabalêhi balavâṇ tchaturhi vâiçâradyêhi viçâradô çântêndriyô çântamânasô uttamadamaçamathapâramitâprâptô nâgô yathâ kâritakâraṇô antargatêhi indriyêhi avahirgatêna mânasêna susthitêna dharmatâprâptêna ridjunâ yugamâtraṃ prêkchamâṇaḥ.* « Doué des trente-deux signes d'un grand homme, ayant le corps « paré des quatre-vingts attributs secondaires, doué des dix-huit conditions d'un Buddha « dites *âvêṇika*, fort des dix forces d'un Tathâgata, confiant des quatre confiances, ayant « les organes des sens calmes, ayant l'esprit calme, arrivé à l'excellente perfection de « l'empire sur soi-même et de la quiétude, semblable à un éléphant, ayant accompli son « œuvre, (enfin) avec ses sens renfermés en lui-même, avec son esprit qui ne s'égare pas « au dehors, qui est parfaitement ferme, arrivé à la règle et droit, il ne regarde pas plus « loin que la longueur d'un joug[1]. » En résumé, au lieu de traduire *âvêṇika* par *homogène*, comme je l'avais fait d'après la version tibétaine, je propose actuellement de le traduire par *indépendant*, c'est-à-dire *détaché* de toute imperfection, quoique je reconnaisse que cette traduction ne peut encore être bien comprise sans le commentaire que que je viens d'essayer d'en donner.

J'ajouterai, pour terminer, que le texte du *Mahâvastu* cité tout à l'heure achève ce tableau du sage par un trait qui jette du jour sur une expression que l'interprète tibétain du *Lalita vistara* ne me paraît pas avoir comprise. Il s'agit des mots *yugamâtraṃ prêkchamâṇaḥ*, qui signifient littéralement « ne regardant pas en avant au delà de la « longueur d'un joug, » et qui rappellent une idée brâhmanique connue. Or lorsque le *Lalita vistara* décrit le Religieux que vit pour la première fois le jeune *Siddhârtha* dans une de ses promenades hors du palais de son père, et de plus quand il représente Çâkya lui-même devenu Religieux entrant dans la ville de Râdjagrĭha, il se sert d'une expression presque semblable, *yugamâtraṃ paçyan*, « ne voyant pas plus loin que la longueur « d'un joug[2]. » M. Foucaux, d'après les Tibétains, l'a traduite la première fois, « ne con« sidérant que le joug qui le retient, » et la seconde fois, « ne regardant que le joug (de « la morale). » Je crois, malgré l'opinion de l'interprète tibétain, que cette formule doit

---

[1] *Mahâvastu*, f. 258 a. — [2] *Lalita vistara*, f. 106 b de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 184 et 228.

être entendue au propre et non au sens figuré; c'est dans le premier sens qu'elle est prise chez les Brâhmanes, auxquels elle est aussi familière qu'aux Buddhistes.

N° X.

SUR *ÂNANTARYA* ET SUR QUELQUES PASSAGES DES ÉDITS RELIGIEUX DE PIYADASI.

(Ci-dessus, chap. III, f. 39 a, p. 364.)

Il me suffira de quelques mots pour indiquer le principal objet de cette note, et pour expliquer comment il se fait que l'examen de plusieurs passages encore obscurs des inscriptions buddhiques de Piyadasi soit introduit en cet endroit à l'occasion d'une locution qui, pour reparaître très-fréquemment dans les livres buddhiques, appartient toutefois également à la langue classique des Brâhmanes, et n'a pas avec le dialecte de ces inscriptions un rapport plus intime que diverses autres locutions notées à la fois dans le sanscrit buddhique du Nord et dans le pâli de Ceylan. On a pu remarquer, en parcourant les notes consacrées à l'interprétation de divers passages difficiles du *Lotus*, combien de fois j'ai eu recours aux textes singhalais rédigés en pâli. On a dû en même temps reconnaître que le secours qui m'était fourni par ces derniers textes consistait non pas seulement dans des analogies isolées de termes spéciaux et dans des comparaisons purement verbales, mais bien plutôt et plus souvent dans des expressions quelquefois compliquées, dans des combinaisons et des alliances d'idées qui reposent sur l'identité primitive des doctrines et du langage destiné à les exprimer. Je rappelle ce fait, parce qu'il faudra en tenir grandement compte quand on examinera la question, d'ailleurs si difficile, de savoir en quelle langue ont été primitivement recueillis les enseignements de Çâkyamuni Buddha. Quant à présent, il me paraît établi qu'on ne peut se dispenser de l'étude des textes pâlis de Ceylan, si l'on veut procéder avec quelques chances de succès à l'interprétation des textes sanscrits du Nord. Cette étude comparée aide en effet singulièrement à l'intelligence de cette double classe de textes; elle met en relief des traits et des particularités qui, pour ne pas s'être conservés sous la même forme dans les deux collections, n'en appartiennent pas moins au fonds primitif et indien des écritures buddhiques.

Partant de ce fait dont on trouvera des preuves d'autant plus nombreuses qu'on pénétrera plus avant dans la connaissance des deux collections, j'ai dû ne pas exclure de mon examen les inscriptions en dialecte mâgadhî qu'on attribue généralement au roi buddhiste Açoka, qui y porte le nom de *Piyadasi*. Je n'ignore pas qu'un homme éminent a jeté des doutes sur cette attribution proposée dans le principe par Turnour et par J. Prinsep, et récemment adoptée par Lassen. Mais comme c'est justement sur les idées et les expressions morales dont ces inscriptions abondent que s'est appuyé M. Wilson pour contester la justesse de l'opinion qui les regarde comme buddhiques, l'examen de ces curieux monuments auquel j'étais naturellement amené en rassemblant les matériaux de mon second volume de l'*Histoire du Buddhisme indien*, s'est trouvé faire partie intégrante de la com-

Google

paraison à laquelle je devais soumettre les textes du Nord écrits en sanscrit, et ceux de Ceylan écrits en pâli. J'ai donc étudié de nouveau ces inscriptions non pas seulement sous le rapport de la langue, mais encore sous celui des idées. Tout en acceptant les résultats des travaux de Prinsep, de Lassen et de Wilson, j'ai porté surtout mon attention sur les points qu'ils avaient laissés encore obscurs. Et j'ai pu me convaincre que ces monuments épigraphiques renfermaient, vu leur peu d'étendue, un nombre considérable de termes et d'expressions qui appartiennent au langage et à la doctrine authentique du Buddhisme.

On comprend maintenant et le but de ce travail de révision, et la place que je lui ai donnée ici. Interprétant le texte sanscrit du *Lotus*, je ne pouvais pas me priver du secours que m'offraient des monuments dont le témoignage, quelle qu'en soit la véritable date, n'a pu être altéré depuis le moment où il a été inscrit sur la pierre qui l'expose à nos yeux. Et d'un autre côté, devant les examiner plus tard sous le rapport de leur origine et de leur contenu, je ne pouvais pas négliger d'indiquer dès à présent ce que mes études me permettaient d'ajouter aux secours que l'on possède déjà pour les interpréter.

Dans le cours de cette révision, j'avais placé sous chacune des expressions du *Lotus* les termes correspondants que me fournissaient les inscriptions de Piyadasi ; mais je m'aperçus bientôt que cette disposition n'était pas la plus propre à bien faire apprécier le caractère spécial du langage et des idées de ces inscriptions. Il m'a paru préférable, pour l'objet particulier et le plus important de cette note, de réunir les remarques résultantes de cette révision dans une seule dissertation que j'ai divisée en autant de paragraphes que j'avais trouvé de termes qui me paraissaient mériter l'attention du lecteur. Si j'ai introduit cette note à l'occasion du mot *anyatra*, c'est que ce mot est une des expressions qui s'y répètent le plus souvent. Une fois ce terme retrouvé dans les inscriptions de Piyadasi, je procède plus librement à l'examen des passages où je crois reconnaître soit une trace de Buddhisme, soit un point obscur que je puis éclaircir ; et je ne suis plus dès lors, pour la disposition des paragraphes, d'autre règle que celle d'éviter la répétition des explications déjà précédemment données. Puis, à la fin de ces recherches, j'ajoute quelques indications sommaires sur d'autres monuments du même genre sur lesquels je désirerais voir se porter l'attention des orientalistes. Après ces explications que je crois suffisantes, je commence par l'interprétation du mot *anyatra*.

§ I. SUR LE MOT *ANYATRA*.

Le terme que j'ai traduit par « à l'exception de » vers la fin du chapitre III (f. 39 a) est dans le texte *anyatra*, littéralement *autre part*. Ce terme, pris dans le sens de « sauf, excepté, » est parfaitement classique ; on doit remarquer cependant qu'on en fait beaucoup plus fréquemment usage dans le sanscrit des Buddhistes que dans celui des Brâhmanes. Sous la forme de *aññatra* il n'est pas moins familier aux Buddhistes du Sud. Ainsi je trouve dans le *Djina alaṅkâra* : *Dutchtcharita bandhanéna baddhé lôkasannivâsé tassa tat tattha kôtchi bandhanâ môtchétâ aññatra mayâ*. « L'homme est enchaîné au séjour du

« monde par le lien des mauvaises actions; qui, si ce n'est lui, pourra, par sa connais« sance profonde du monde, affranchir l'homme de ce lien[1]? » Et dans le *Mahâgôvinda sutta* : *Imampaññâya samannâgatam satthâram nêva atîtamsê samanupassâma na panêtarahi aññatra têna Bhagavatâ*. « Nous ne voyons ni dans le passé, ni dans le présent, un maître « doué de cet attribut, si ce n'est ce Bienheureux[2]. » Je pourrais multiplier les exemples qui prouvent le fréquent emploi de ce terme dans les textes pâlis; j'aime mieux montrer qu'il n'est pas moins ordinaire dans le style des édits de Piyadasi, dont il importe d'établir l'analogie frappante avec la phraséologie buddhique des livres du Nord et du Sud.

Le premier exemple que je citerai est emprunté à la fin du sixième des édits de Girnar. Après avoir exprimé le vœu que ses descendants travaillent comme lui au bien du monde, Piyadasi ajoute ceci : *Dukaramtu idam anata agêna parâkamêna*[3]. J. Prinsep et Wilson ont uni cette petite phrase avec ce qui précède, et il y a tout lieu de croire que le sens de *anata*, pour le pâli *aññatra*, leur aura échappé ici. Lassen qui a retraduit, et très exactement, l'édit presque entier, ne s'y est pas trompé, et il a rendu ainsi la phrase[4] : « Dieses « ist schwierig zu thun ohne die vorzüglichste Anstrengung, » ou comme je propose de dire : « mais cela est difficile à faire, si ce n'est par un héroïsme supérieur. » Il n'y a ici d'autre point à signaler que l'orthographe de *dukaram*. Ce mot, qui revient au sanscrit *duchkaram*, serait mieux écrit avec un û long, *dûkaram*; on retrouverait dans l'allongement de la voyelle *dû* la compensation de la suppression du *ch* de *duchkaram*.

Le second exemple est emprunté à l'édit qui regarde le Nord sur le pilier de Delhi; j'en vais reproduire intégralement le début à partir de la troisième ligne, parce que l'interprétation de Prinsep, outre qu'elle manque le sens de plusieurs termes, n'exprime pas bien la disposition relative des phrases commençant cette déclaration des principes moraux du roi Piyadasi. J'ai naturellement introduit dans ma transcription les bonnes corrections que fournissent la copie du major Pew et le fac-simile du capitaine Smith[5]. Après avoir annoncé que c'est dans la vingt-sixième année de son règne depuis son sacre que cet édit de la loi est gravé sur la colonne, il continue ainsi : 3. *hidatapâlatê dusampaṭipâdayê aññata agâyâ dhammakâmatâyâ* | 4. *agâya palîkhâyâ agâya susûsâya agêna bhayêna* | 5. *agêna usâhêna êsa tchakhô mama anusathiyâ* | 6. *dhammâpêkhâ dhammakâmatâtcha suvê suvê vadhitâ vadhisanti tchêva* | 7. *pulisâpitcha mê ukasâtchâ gêvayâtchâ madhimâtchâ anuvidhiyanti* | 8. *sampaṭipâdayanti tcha alam tchapalam samâdapayitavê hêmêva añta* | 9. *mahâmâtâpi êsa hi vidhi yâ iyam dhammêna pâlanâ dhammêna vidhânê* | 10. *dhammêna sukhiyanâ dhammêna gôtîti*[6]. Sans m'arrêter à discuter l'interprétation des Pandits de Calcutta, qui n'est ici que d'un faible secours, je passe immédiatement à celle que je crois

---

[1] *Upama alankâra*, f. 9 a.

[2] *Mahâgôvinda sutta*, dans *Digh. nik.* f. 111 a et b.

[3] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 238 et 255. *Journal roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 193 et 197.

[4] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* t. II, p. 258, note 1.

[5] Prinsep, *Further Elucid. of the Lât*, etc. *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 794. *Facsimiles of the various Inscript.* etc. ibid. p. 965 et pl. LVI.

[6] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the Inscript.* etc. dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 577. Sauf les corrections fournies par la révision indiquée tout à l'heure, j'ai reproduit exactement le texte de Prinsep; mais ce texte doit être

pouvoir proposer : « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, a parlé ainsi : La vingt-sixième année depuis mon sacre, j'ai fait écrire cet édit de la loi. Le bonheur dans ce monde et dans l'autre est difficile à obtenir sans un amour extrême pour la loi, sans une extrême attention, sans une extrême obéissance, sans une crainte extrême, sans une extrême persévérance. Aussi est-ce là mon commandement : que la recherche de la loi et l'amour de la loi aient crû et croissent à l'avenir dans le cœur de chacun. Et que mes gens aussi, tant les premiers que ceux des villages et ceux de condition moyenne, obéissent à cet ordre et l'exécutent ; il faut qu'ils suppriment toute inconstance. De la même manière doivent agir les grands ministres eux-mêmes ; car ceci est le commandement [que je proclame] : que le gouvernement ait lieu par la loi, le commandement par la loi, l'extension du bonheur par la loi, la protection par la loi. »

J'ai traduit aussi littéralement qu'il m'a été possible, donnant aux endroits difficiles le sens le plus vraisemblable ; il faut entendre tout le passage en ce sens, que le roi s'adresse à ses sujets et aux délégués de la puissance royale. Piyadasi voulant que la vertu s'accroisse dans le cœur de chacun, exige de ses subordonnés qu'ils se conforment à l'ordre qu'il proclame sans hésitation aucune, et qu'ils l'exécutent. De plus la règle qu'il établit, c'est que l'on gouverne, que l'on commande, que l'on répande le bonheur et que l'on protége le peuple par l'observation de la loi.

Il suffira maintenant de quelques observations sur les termes douteux ou difficiles. Le premier mot *hidatapâlatê* se présente grammaticalement avec la forme d'un nominatif masculin mâgadhi ou d'un nominatif neutre, comme *dânê*, *satchtchê* pour *dânam*, *satyam*, ou encore d'un accusatif pluriel masculin ou neutre pâli ; c'est le rôle qu'on assignera au mot suivant qui devra déterminer notre choix entre ces diverses valeurs. Quant au sens même du mot, il résulte de l'interprétation qu'a donnée Lassen des deux adjectifs *hidatika* et *pâlatika*, « ce qui se rapporte au monde d'ici-bas et ce qui se rapporte à l'autre « monde[1]. » En admettant que *hida* n'est qu'une forme populaire de l'antique adverbe *idha* dont le sanscrit classique est *iha*, « ici, » le mâgadhi *hidata* doit être la réunion de *ida* et de *ta*, pour le suffixe du lieu *tra*, « dans cet endroit-ci, » comme *pâlata* pour *pârata* représente le sanscrit *paratra*, « ailleurs, dans un autre lieu. » Ces adverbes sont ensuite employés, sans doute par un abus de langage qui tient aux habitudes d'un dialecte populaire, comme de véritables noms neutres, « ce qui est ici, ce qui est ailleurs. »

Il n'est pas aisé de faire avec la lecture actuelle autre chose qu'un subjonctif de *dusaṁpaṭipâdayê* (pour le sanscrit *duḥsaṁpratipâdayêt*), ou qu'une première personne du présent moyen (pour *duḥsaṁpratipadayê*), « qu'il accomplisse difficilement, ou j'accomplis difficilement. » La première interprétation offre quelque vraisemblance, en ce que dans cet édit le roi parle non pour lui, mais pour commander aux autres. J'ai dit, avec la lecture actuelle, car si l'on pouvait trouver ici un participe comme *saṁpaṭipâdayê*, pour le sans-

---

encore fautif en quelques endroits. Ainsi on trouve la désinence de l'instrumental féminin écrite à la fois *âyâ* et *âyê*. De ces deux orthographes une seule doit être correcte, et je crois que c'est la première. De même la copulative *cha* est écrite tantôt *tchâ* et tantôt *tcha*. Ces incorrections doivent rester sur le compte du graveur indien.

[1] Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 258, note 1.

crit *sampratipâdya*, on traduirait avec beaucoup plus d'assurance : « Le bonheur en ce « monde et dans l'autre est difficile à obtenir si ce n'est par, etc. » Mais la véritable forme de ce participe serait peut-être ou *sampaṭipadjê*, ou encore *sampaṭipadayitavê*. La désinence *ê* ne fait pas difficulté, si l'on admet, comme je le proposais tout à l'heure, qu'elle soit celle du nominatif neutre. On voit clairement que le mot *annata* est pour *anta*; en effet le *na* qui à Girnar et à Dhauli est représenté par un caractère spécial , ne l'est sur les colonnes du centre de l'Inde que par l'*anusvâra* suivi d'un *n* dental, de cette manière : ⊥[1]. Je rends *palîkhâyâ* par le sanscrit *parîkchâ*, « recherche, étude, » et *usâhena* par *utsâhena*, « effort, exertion. » J'assigne la valeur de *aussi, car* à la conjonction *tchukhô*, où *khô* pour le pâli et pracrit *kha*, est le substitut du sanscrit *khalu*, comme l'avait bien reconnu Ratnapâla, le Buddhiste que consultait Prinsep. Quant à *tchu*, c'est probablement la conjonction *tcha*, dont la voyelle a été changée en *u* par suite de l'assimilation qu'a exercée la finale de *khô*. Il est certain d'ailleurs que l'on trouve également *tchakhe* dans ces inscriptions; il semble que *tcha* reste alors entier, parce que l'*u* de *khu*, pour *khalu*, n'a eu de son côté aucune modification. Je doute encore du sens que j'ai adopté pour *suvê suvê*, où je retrouve le sanscrit *svê*. Ce mot ne se prête d'ailleurs qu'à une autre interprétation, celle de *svaḥ*, « demain, » exactement comme en pâli où l'on a *suvê*; la répétition de ce mot dans notre texte donnerait le sens de « chacun des jours de demain, » « chacun des jours qui doivent suivre. »

Je regarde *ukasâ* comme la forme populaire du sanscrit *utkarchâḥ*, et cette interprétation me paraît décider de celle du mot suivant *gêvayâ*, ou, suivant une autre leçon, *gêhvayâ*; mais ce mot est en lui-même difficile, et c'est par conjecture que je le traduis comme je fais. Pour donner à ce sens quelque apparence de vraisemblance, il faut supposer le provincialisme de *ê* pour *â* dans *gêmvaya* qui revient à *gâmvaya*[2], et la substitution de *v* (ou *b*) à *m*, de façon à retrouver sous *gêhvayâ* le sanscrit *grâmyâḥ*, en passant par *gâmmaya*, « les gens des villages. » Cette transformation n'est pas arbitraire, puisqu'elle se trouve déjà dans le mahratte et dans le hindi *gânva*[3], pour le sanscrit *grâma*. Le sens qu'elle donne du reste va bien à l'ensemble du discours, surtout entre les *ukasâ*, « les chefs, » et les *madjhimâ*, « les hommes de condition moyenne. » Je ne vois plus d'ailleurs qu'une autre conjecture qui consisterait à changer *gêmvayâ* en *gôvâyâ*, « les bergers, les pâtres; » mais ici encore on est obligé de corriger le texte, ressource qui a d'ordinaire plus d'inconvénients que d'avantages. Par le mot *pulisâpi mê* il faut entendre non les hommes en général, ce qu'on exprime par les mots *djanâ* ou *lôkâ*, mais les serviteurs et les gens du roi, ceux qui exécutent ses ordres; c'est, en effet, à eux que s'adresse spécialement cette partie de l'édit.

La phrase suivante depuis *ukasâ* jusqu'à *mahâmatâpi* est encore vague pour moi. J'avais traduit d'abord dans la supposition que *palam* était pour *phalaṁ*, « fruit, avantage; » le pa et le pha pouvant se confondre, et je supposais que le verbe *samadapayitavê* que je faisais rapporter aux gens du roi, devait s'écrire *samâdâpayitavê*; cette supposition don

---

[1] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re partie, p. 273.

[2] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 118.

[3] *Prem sâgar*, p. 13, l. 4, éd. Eastwick.

nait le sens suivant : « Et ils devront en retirer assez d'avantages. » Mais il m'a semblé que je devais préférer la version qui apportait le moins de changement au texte, et insistant sur la signification la plus ordinaire de l'adverbe *alaṁ*, j'ai laissé à *tchapalaṁ* son sens classique, en en faisant toutefois un substantif, peut-être féminin : « l'inconstance, la lé« gèreté. » La seule modification que cette explication fasse subir au texte consiste dans le changement d'un 𑀧 *pa* en un 𑀳 *ha*, deux lettres qui se confondent aisément. De ce changement résulte la lecture *samâdahayitavê*, au lieu de *samâdapayitavê* que porte la copie de Prinsep. La suppression des préfixes *sam* et *â* laisse pour thème verbal *dahayitavê*, participe du futur passif de nécessité du radical *dah* répondant au sanscrit *dhâ*, employé ici au neutre : « il est nécessaire de supprimer, » et conservant son action verbale sur le complément *tchapalaṁ*. On voit que je prends le prâcrit *samadah* dans le sens du sanscrit *samâdhâ*, « contenir, supprimer. » Il me semble que le roi entend déclarer que ses sujets doivent se considérer comme forcés par l'édit qu'il promulgue de faire cesser en eux toutes les indécisions, tous les actes de légèreté qui seraient contraires à l'exécution suivie de sa volonté. J'avoue cependant que cette interprétation est, grammaticalement parlant, un peu forcée, et que je ne l'adopte que jusqu'à nouvel ordre et faute de mieux.

Toutefois le doute qui subsiste encore dans mon esprit vient plutôt de la tournure de la phrase, et de la nécessité où je me trouve d'apporter au texte une modification même légère, que de l'analyse que je propose pour le radical *dah*. Cette racine paraît en effet dans nos inscriptions, et il est évident pour moi qu'elle représente le sanscrit *dhâ*. Ainsi le verbe *vidhâ*, « établir une loi, » devient *vidah*, comme on peut s'en convaincre par cette phrase de la colonne de Delhi, côté de l'Est, l. 6 : *tathatcha vidahâmi*, « et « j'établis ainsi une loi[1]. » J'inclinerais à croire que c'est ce même radical qui se représente sur la colonne de Delhi, n° II, l. 18, dans l'expression *dânam dahanti*, « ils donnent « en présent[2]. » Il y aurait, en suivant cette hypothèse, la confusion ou l'échange des radicaux sanscrits *dhâ* et *dâ*, que l'on a remarquée depuis longtemps en zend. Je crois qu'il est possible de retrouver ailleurs une autre trace de ce radical, sur laquelle je reviendrai plus bas ; mais ce que je constate dès à présent, c'est que cette transformation du radical sanscrit *dhâ* en *dah* est familière au dialecte pâli. Ainsi on rencontre dans le *Mahâvamsa* le temps passé *pidahési*, « il couvrit[3], » et *padahitvâna* (lis. *pidahitvâna*) *tchhabbassaṁ*, « après avoir passé six ans[4] ; » de même, à la forme causale, *pidahâpiya taṁ sabbaṁ*, « ayant fait enfermer tout cela[5], » et avec d'autres prépositions, *evaṁ paṇidahi tadâ*, « il « fit ce vœu alors[6] ; » *sabbaṁ samvidahi imaṁ*, « il établit tout cela[7]. » On remarque encore le même changement dans le mot pâli *saddhâ* qui devient *saddahâ* dans ce passage : *Bhikkhu asaddahantâ taṁ satthunô tâṁ nivêdayuṁ*, « Les Religieux ne le croyant pas, dirent cela au « Maître[8]. » Cette transformation a lieu par l'effet de la substitution du *h* ou *dh* radical

---

[1] Prinsep, *Interpret. of the most ancient Inscript. etc.* dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 580.

[2] *Id. ibid.* t. VI, p. 578 et 589 ; Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 260, note.

[3] *Mahâvamsa*, t. I, p. 4, l. 4.

[4] *Mahâvamsa*, t. I, p. 11, l. 3.

[5] *Ibid.* ch. xxxv, p. 190, l. 13.

[6] *Ibid.* ch. i, p. 11, l. 1.

[7] *Ibid.* ch. xxx, p. 180, l. 14.

[8] *Ibid.* ch. xxxi, p. 184, l. 3.

le redoublement ayant fini par faire corps avec la racine et en ayant allégé la voyelle. Il n'y a rien d'étonnant à trouver de telles permutations dans un dialecte aussi altéré que celui de nos inscriptions; nous y voyons déjà un autre exemple de la substitution d'un *ha* à un *dha* primitif, dans le mot *nigôha*, pour *nyagrôdha*, que nous fournit ce passage : *magêsu pi mê nigôhâni lôpâpitâni*, « j'ai fait planter des Nyagrôdhas (*ficus Indica*) sur les « chemins mêmes[1]. »

La conjonction qui ouvre la phrase suivante, *hêmêva*, est d'un usage ordinaire dans ces inscriptions pour *êvamêva*; mais je ne puis me tirer aussi facilement de *anta*. Ce mot est-il pour *yantu*, « qu'ils aillent, » par l'effet de la suppression de la semi-voyelle *ya*, dont je parlerai plus bas? ou bien *anta* est-il une orthographe fautive d'un mot comme le pâli *antô*, « au dedans, au milieu, » avec le sens de « y compris? » On traduirait alors le commencement de la phrase : « de la même manière, y compris les grands ministres. » Enfin faudrait-il faire appel au mot hindi *anta*, qui, selon un vocabulaire *Kharibôli* des mots du *Prem sagar* publié à Calcutta, signifie « au moins (*after all, at least*)[2]? » D'un autre côté, comme *anta* se présente sans désinence, on n'est pas absolument assuré que quelque lettre n'a pas été oubliée à la fin de la ligne. Dans cette dernière supposition, le pâli nous fournirait *antamasô*, « à plus forte raison, » qui serait ici bien à sa place; cette lecture donnerait en effet un très-bon sens : « de la même manière aussi, à plus forte raison les grands ministres eux-mêmes. » Le mot *vidhanê*, qu'il faudrait peut-être lire *vidhânê*, me paraît répondre au sanscrit *vidhânam*, « ordonnance, injonction; » il doit signifier ici « l'action d'imposer des lois, » comme *pâlanâ* signifie « l'action de gouverner. » C'est encore un mot de formation analogue que *sukhiyanâ*, mais nous le retrouverons bientôt avec une orthographe plus correcte[3]; à en juger par sa fréquence, *sukhîyanâ*, « l'action de répandre le bonheur. » Reste *gôti*, où l'on ne fera pas difficulté de retrouver le sanscrit *gupti*, en passant par le pâli *gutti*; le changement de la voyelle primitive *u* en *ô* a lieu ici exactement sous les mêmes conditions que dans le dialecte prâcrit[4].

Je passe à un troisième exemple du mot *anata* ou *anatra* qui me donnera l'occasion d'expliquer plusieurs expressions difficiles. Dans le dixième des édits de Piyadasi à Girnar, Dhauli et Kapur-di-giri, édit très-remarquable où le roi déclare que la gloire et la renommée ont à ses yeux moins de prix que l'obéissance à la loi, et que c'est à faire fleurir cette loi qu'il met sa grandeur, je trouve l'expression *anata*, et à Kapur-di-giri *anatra*, d'abord tout au commencement, puis à la fin dans un passage où sa véritable valeur est parfaitement reconnaissable. Voici les deux passages que je reproduis, sans les séparer et tels qu'ils se présentent dans l'inscription même dont ils forment la totalité; j'avertis seulement que je me sers principalement ici de la copie de Westergaard, qui est beaucoup plus correcte que celle qui était à la disposition de Prinsep. Je prends cette copie même sur le fac-simile qui en a été donné par la Société asiatique de Bombay[5].

---

[1] Prinsep, *Interpret. etc.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 600.

[2] *Vocabulary Khari bole and english of the principal words occurring in the Prem sagar*, p. 1, col. 2.

[3] Ci-dessous, § 5.

[4] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 131 et 132.

[5] *Journ. of the Bombay as. Soc.* n° 5, avril 1843, à la fin du numéro et sans pagination.

la transcription qu'en a faite M. Wilson dans le Journal de la Société asiatique de Londres, y a introduit quelques changements de peu d'importance sans doute et faciles à corriger, mais dont il vaut mieux ne pas encombrer l'explication assez difficile déjà de l'original[1].

1. *Dêvânaṁ piyô Piyadasi râdjâ yasôva kîtîva na mahâthâvahâ mañatê añata tadâtpanô dîghâyatcha mê djanô* | 2. *dhaṁmasusrusâ susrusatâ[ṁ] dhaṁmavutaṁtcha anuvidhîyatâṁ êtakâya Dêvânaṁ piyô Piyadasi râdjâ yasôva kîtîva itchhati* | 3. *ya tu kiṁtchi parâkamatê Dêvânaṁ* [*piyô*] *Piyadasi râdjâ ta savaṁ pâratrikâya kiṁti sakalê apaparisavê asa êsa tu parisavê ya apuñaṁ* | 4. *dukaraṁ tu khô êtaṁ tchhudakêna va djanêna usaṭêna va añata agêna parakamêna savaṁ paritchadjitpâ êta tu* (l. *tu*) *khô usaṭêna dukaraṁ*. Voici comment Prinsep traduisait cette déclaration : « The heaven-beloved king Piyadasi doth not deem that glory and reputation (are) the things of chief importance; on the contrary (only for the prevention of sin) and for enforcing conformity among the people praise-worthy for following the four rules of virtue and piety, doth the heaven-beloved king Piyadasi desire glory and reputation in this world; and whatsoever the heaven-beloved king Piyadasi chiefly displayeth heroism in obtaining, that is all (connected with) the other world. For in every thing connected with his immortality there is as regards mortal things in general discredit (?). Let this be discriminated with encouragement or with abandonment, with honour or with the most respectful force, and every difficulty connected with futurity shall with equal reverence be vanquished[2]. » Plus récemment M. Wilson, après avoir constaté la difficulté de ce passage, en a proposé la traduction suivante : « The beloved of the gods, the prince Piyadasi, does not esteem glory and fame as of great value, and besides for a long time it has been my fame and that of my people, that the observance of moral duty and the service of the virtuous should be practised, for this is to be done. This is the fame that the beloved of the gods desires; and inasmuch as the beloved of the gods excels, (he holds) all such reputation as no real reputation, but such as may be that of the unrighteous, pain and chaff; for it may be acquired by crafty and unworthy persons, and by whatever further effort it is acquired, it is worthless and a source of pain[3]. »

A mon tour, je proposerai la traduction suivante, que je vais essayer de justifier : « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, ne pense pas que la gloire ni la renommée produisent de grands avantages, sauf la gloire [qu'il désire] pour lui-même, savoir que mes peuples pratiquent longtemps l'obéissance à la loi et qu'ils observent la règle de la loi. C'est pour cela seulement que Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, désire gloire et renommée. Car tout ce que Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, déploie d'héroïsme, c'est en vue de l'autre vie. Bien plus, toute gloire ne donne que peu de profit; ce qui en résulte au contraire, c'est l'absence de vertu. Toutefois c'est en effet une chose difficile [que de travailler pour

---

[1] *Journ. roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 209; par exemple *akhiti* pour *ahata* et *paratrikâya* pour *pâratrikâya*.

[2] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi, etc.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re partie, p. 240 et 258.

[3] Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur-di-giri*, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 209 et 212.

le ciel) pour un homme médiocre comme pour un homme élevé; si ce n'est quand, par un héroïsme suprême, on a tout abandonné; mais cela est certainement difficile pour un homme élevé. »

Le commencement de cette nouvelle interprétation ne diffère pas sensiblement de celle de mes devanciers; mais je crois qu'elle est obtenue par des moyens plus rigoureux, et qui satisfont mieux au besoin de précision qu'il est indispensable de porter dans l'examen de ces anciens monuments. Je remarquerai d'abord, avec M. Wilson, que les cas ne sont pas soigneusement distingués dans ce texte, car, à moins de faire un neutre de *kitti*, ce qui ne me paraît pas possible, on doit lire *kitim* à l'accusatif; mais l'anusvâra est omis à tout instant dans ces inscriptions, et cette omission n'est peut-être pas toujours du fait du graveur indigène. Le mot le plus important de ce passage est *mahathavaha*, que je lis de cette manière avec la copie de Westergaard. Laissant ce mot entier et tel que le donne l'inscription, j'y vois l'altération très-légère du sanscrit *mahârthâvahâ*, « apportant un grand avantage. » Prinsep, qui avait su reconnaître *mahârtha*, était bien près de l'interprétation véritable; mais comme il lisait la fin du mot *vahi* et qu'il le séparait de *mahatha*, il ne pouvait y reconnaître le sanscrit *avaha*, « qui apporte. » Je n'insiste pas sur *manatê*, que le texte de Kapur-di-giri lit *manati*; la leçon de Girnar est plus conforme à la régularité de la conjugaison sanscrite du radical *man*.

Viennent ensuite les mots *châta tadâptanâ*, tels que les donne Westergaard. M. Wilson a conjecturé, avec raison je crois, que le mot *aptanâ* répondait à *âtmanâ* « de lui-même; » il ne devait cependant pas attribuer cette leçon à la copie de Westergaard, où on lit distinctement *âptanâ* et non *âtmanâ*. La conjecture de M. Wilson n'en est pas moins très-légitime, mais seulement par les raisons suivantes. Je remarquerai d'abord avec Lassen, que le groupe 𑀧𑁆𑀢 *pta* doit probablement se lire *tpa*[1] comme 𑀲𑁆𑀯 *sva* doit se lire *tva*, et comme le groupe écrit *sta* qui se lit *tsa*; ces anomalies d'orthographe résultantes du déplacement d'une lettre avaient déjà été remarquées par Prinsep[2]. Il résulte de cette lecture *âtpanâ*, qui est plus près du sanscrit *âtmanâ* que du pâli *attanâ*, qu'il faudrait nécessairement écrire par un *a* bref initial. Et j'ajoute en passant que cette orthographe, que nous ne trouvons encore qu'à Girnar, nous montre le passage du sanscrit *âtman* aux formes altérées comme *appa* et *appâṇa*[3], qui en prâcrit et dans quelques dialectes populaires d'origine sanscrite jouent le rôle de pronom réfléchi. Quel sens donne

---

[1] *Indisch. Alterthumsk.* t. II, p. 227, note 4.

[2] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi or Asoka*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re partie, p. 228.

[3] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* à l'index. Cette manière d'interpréter le groupe *tpâ* jette, si je ne me trompe, un jour nouveau sur un terme controversé et sur un passage qui a fort embarrassé Prinsep et Wilson. Il s'agit du commencement du premier édit de Girnar, que M. Wilson, d'après la copie rectifiée de Westergaard, transcrit ainsi: *idha na kiñchi jîvam ârabhitpâ prajûhitavyam*. Après plusieurs hypothèses, M. Wilson a supposé que ce terme pouvait représenter la particule indéclinable *ârabhitvâ*, « ayant mis à mort; » quoique, dit-il, la forme serait irrégulière en ce que le pâli et le prâcrit suivent le type sanscrit, et qu'il faudrait régulièrement *ârabhya* ou *ârabbha*. (Wilson, *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 160.) Cette dernière assertion est une inexactitude en fait, et il suffit de parcourir les premières pages du *Mahâvamsa* pour se convaincre que le pâli ne se conforme en aucune façon à la règle du sans-

Digitized by Google

rons-nous maintenant à ces trois mots qui veulent dire littéralement « sauf cela de lui « même ? » Si *añata* représente bien ici, comme je cherche à l'établir, le sanscrit *anyatra* et s'il a réellement la signification de « sauf, excepté », la logique semble vouloir qu'on traduise « sauf cela, » c'est-à-dire cette gloire, qui est « pour lui-même, » c'est-à-dire qu'il veut pour lui-même. Le roi en effet vient de déclarer qu'il ne regarde pas la gloire et la renommée comme produisant de grands avantages ; s'il excepte quelque chose, c'est sans doute uniquement la gloire qu'il ambitionne, savoir, celle de voir son peuple obéir à la loi et en observer les prescriptions. Cette courte phrase si concise reçoit toute sa lumière de ce qui la précède et de ce qui la suit.

La proposition suivante ne peut donner lieu à aucun doute. Je l'entends à peu près comme Prinsep et surtout M. Wilson ; seulement je l'agence autrement que ne fait ce dernier avec ce qui précède, d'où résulte en définitive une différence considérable dans l'interprétation totale du passage. Les mots *dighâyatcha mê djana* signifient « et pour longtemps « par mon peuple. » Je n'ajoute pas l'anusvâra final à *dhaṁmasusrusâ*, « obéissance à la « loi, » cette finale manque dans toutes les copies, quoique je la trouve au mot *dhaṁmavutaṁ*. Il faudrait, pour la rétablir, lire avec un *a* bref *susrusaṁ* à l'accusatif ; mais je regarde ce mot comme un nominatif féminin, ainsi que *susrusâ*, que donne la copie de Westergaard, et non *susrutaṁ*, comme écrit M. Wilson en divisant à tort en deux mots *susru taṁ* ; ailleurs ce mot est écrit avec le second *u* long. Je rends l'anusvâra, non à cette lecture fautive, mais à la désinence *ataṁ* du verbe *anuvidhîyataṁ*, que nous allons voir tout à l'heure, de sorte que *susrusataṁ*, qui est la véritable leçon, est la troisième personne de l'impératif moyen, avec le sens passif, du verbe *susrus*, « désirer d'écouter, obéir. » La proposition signifie donc littéralement « et que pour longtemps par mon peuple l'obéis« sance à la loi soit obéie, » locution surabondante qui veut donner un peu plus de force « à l'idée : qu'ils obéissent à la loi. » La copie de Westergaard offre distinctement le mot *dhaṁmavutaṁ*, tandis que les autres textes ont *dhaṁmavataṁ*. La première de ces leçons part du sanscrit *dharmavritam*, la seconde de *dharmavratam* ; elles doivent également signifier « le devoir ou l'exécution de la loi. » Ce mot est le sujet du verbe *anuvidhîyatâṁ* « qu'elle soit observée comme une loi, » c'est la troisième personne singulière de l'impératif passif d'un verbe nouveau tiré de *vidhi*, « loi. »

Le mot *êtakâya*, d'après Westergaard, et *êtakâyê* à Kapur di-giri, commence une phrase nouvelle qui se rattache à ce que nous venons d'expliquer par ce mot même. M. Wilson le divise à tort en deux mots, *êta kâya* ; il répond au pâli *êttakâya*, datif de *êttaka*, « autant, tout autant, » et au datif, « pour autant, pour cela seulement. » Ici,

---

est qui veut que la formation du participe adverbial change selon la présence ou l'absence d'un préfixe destiné à modifier la racine. Mais je lis d'accord avec Lassen que le groupe *pâ* représente dans les inscriptions de Piyadasi le suffixe sanscrit *ya*, on l'a traduit « ayant mis à mort. » Il restera encore le verbe *padjohitavyaṁ* qui est certainement difficile ; mais si au lieu du *hi* il était possible de lire *hô*, on aurait *padjohôtavyaṁ*, de *hu*, « sacrifier, » forme peu régulière sans doute, mais après tout possible dans un dialecte aussi altéré ; et l'on traduirait : « Il « ne faut pas sacrifier après avoir mis à mort un être « vivant quel qu'il soit ; » ce qui revient à dire : « Il « ne faut pas célébrer le sacrifice en mettant à mort « un être vivant quel qu'il soit. » Du reste, quelle que soit la lecture, le sens ne peut être douteux.

comme l'a déjà remarqué M. Wilson sur le commencement de l'inscription, le graveur n'a pas soigneusement distingué les cas, car il faut certainement lire *kitim* (ou mieux *kitiṁ*), « la renommée, » mais on sait que l'anusvâra est omis à tout instant dans cette inscription. Cette omission est peut-être, dans certains cas, analogue à celle qui a lieu en prâcrit. Nous trouvons immédiatement un exemple de cette omission dans le mot *kitchi*, qui n'est bien lu *kiṁtchi* que sur une des deux copies du texte de Girnar. Mais je ne voudrais pas mettre sur le compte des copistes l'orthographe des pronoms *ya* et *ta* pour *yaṁ* et *taṁ* en pâli; cette suppression de la nasale revient si souvent ici, qu'elle paraît tenir au dialecte. Quoi qu'il en puisse être de cette conjecture, l'expression *ya ta kiṁtchi* signifie littéralement « mais tout ce quoi que ce soit. » Il n'y a pas de difficulté sur le terme *parâkamati*; seulement deux inscriptions lisent *parâkamati*, à l'actif. Prinsep et Wilson ont bien entendu ce mot, et je remarque en passant que, quoique populaire quant à la forme, l'expression dont il constitue le fond ne manque pas d'une certaine fermeté classique. Je ne vois pas dans l'analyse de M. Wilson les raisons du sens qu'il adopte pour les mots suivants, *ta savam pâratikâya*, « il regarde une telle réputation. » J. Prinsep traduisait plus exactement : « cela est en entier destiné à l'autre monde. » En effet, *ta* pour *taṁ* (sanscrit *tat*) est le pronom indicatif en rapport avec le relatif *ya* pour *yaṁ* (sanscrit *yat*), et les deux propositions se lient ainsi : « tous les actes d'héroïsme qu'il accomplit, tout « cela est » *pâratikâya*, « pour l'autre monde, » comme le dit justement Prinsep; car *pâratikâya* est le datif d'un adjectif pris substantivement, *paratika*, adjectif qui dérive de *parata* (et sur la colonne de Delhi *palata*, « l'autre monde, ») au moyen du suffixe *ika*; c'est d'ailleurs un mot dont Lassen a déjà exactement déterminé le sens pour une autre partie de ces inscriptions[1].

A partir de ce terme je m'éloigne sensiblement de mes devanciers. Le premier mot *kiṁtu* annonce une proposition adversative, « mais quoi, il y a plus. » Toutes les copies sont ici unanimes; si cependant on pouvait lire *kiti* comme plus haut, « la gloire, » le passage y gagnerait considérablement en clarté. Le mot *sakalé* est le sanscrit *sakalaḥ* (au nomin. sing. masc.); il signifie « tout, total. » Mais le terme vraiment difficile ici est *apaparisavé*, que trois copies lisent de cette manière, tandis qu'à Kapur-di-giri on trouve *aparisavé*; cette dernière leçon est, si je ne me trompe, une faute assez grave, quoiqu'elle se prête à un sens qui ne contredit pas la pensée générale du texte, telle que je crois pouvoir l'entendre. M. Wilson a justement contesté le sens d'*immortalité* que Prinsep donnait à ce mot, et il l'a ingénieusement dérivé du sanscrit *pariçrava*, qu'il propose de rendre par « réputation. » Quant aux deux premières syllabes *apa*, il paraît qu'il en fait la préposition sanscrite *apa*, laquelle donne un sens de détérioration au mot qu'elle modifie. J'hésite d'autant moins à croire que *parisavé* doit répondre à un mot sanscrit comme *pariçravaḥ*, que sur le rocher même de Kapur-di-giri nous trouvons *parisravé* dans la phrase qui va suivre; l'emploi de la sifflante ç ou s est ici assez indifférent, puisqu'en sanscrit même le radical çru, pris dans le sens de « couler, » s'écrit souvent sru. Je diffère cependant de M. Wilson en un point capital; ne pouvant rien faire

---

[1] *Indische Alterthumsk.* t. II, p. 258, note 1.

du sens de *réputation*, je rends *parisavé* par « résultat, effet, » littéralement « ce qui découle d'une chose, » ou si l'on veut « profit. » Puis, tout en reconnaissant que le dissyllabe *apa* peut bien n'être que la préposition sanscrite *apa*, je préfère y voir le prâcritisme de l'adjectif *alpa*, « petit, peu, » c'est une interprétation qu'on n'a pas, que je sache, proposée jusqu'ici pour ce terme, et dont je prouverai cependant l'exactitude par d'autres passages de nos inscriptions. Le mot entier signifie donc « un faible profit, peu de profit, » et conséquemment la leçon de Kapur-di-giri *aparisavé* signifie « absence de profit. »

Reste le mot *asa*, où je ne crois pas qu'il soit possible de voir autre chose que le pâli *assa* avec le sens d'un subjonctif, de façon que la proposition complète *kiñti sakalé apaparisavé asa* signifie selon moi, littéralement, « bien plus, ce serait en entier un faible « profit, » traduction où par le mot *ce* il faut certainement entendre la gloire et la renommée dont parle le *roi* au commencement du paragraphe; c'est une ellipse très-acceptable pour un style en général aussi concis, et M. Wilson y a eu déjà recours pour son interprétation. Remarquons encore la variante que le texte de Kapur-di-giri donne ici à la place du verbe *asa*; c'est *suyati*, où je reconnais la forme prâcrite du sanscrit *çrûyatê*, « il est « entendu. » Ce verbe est ici employé comme le latin *audit*, dans le sens d'une maxime, d'un fait qu'on connaît par le bruit public; il donne à la proposition un caractère de généralité et presque de solennité qui ne serait exprimé encore qu'imparfaitement ainsi : « bien plus, toute gloire, on le sait, est de peu de profit. » Si maintenant je n'adopte pas la leçon de Kapur-di-giri *aparisavé*, qui donnerait le sens suivant, également philosophique, « bien plus, toute gloire est sans profit, » c'est que cette version est un peu contradictoire à la suite du discours où nous allons voir que la gloire et la renommée produisent cependant un résultat.

Ce résultat, je le trouve indiqué dans la courte proposition qui suit, *ésa tu parisavé ya apuñnam*, littéralement, « mais cela [est] le résultat qui [est] l'absence de vertu, » c'est-à-dire, « ce qui en résulte au contraire, c'est l'absence de vertu, » quoique « l'absence de « vertu » ne soit qu'une traduction imparfaite du mot *apuñnam*, mot dont l'acception est très-étendue, et qui embrasse depuis le sens d'impureté jusqu'à celui de vice et de mal moral. Comme je l'ai dit tout à l'heure, la copie de Kapur-di-giri porte *parisavé*, ce qui nous donne toute assurance sur le point étymologique. Quant à celle de l'interprétation, la vraisemblance du sens que je propose me paraît un argument décisif en sa faveur.

Ce qui suit, *dukaram ta khô*, où je remplace *ta* par le *tu* de la version de Kapur-di-giri, commence une proposition nouvelle dont le sujet est *étam*, « difficile autem certe istud. » M. Wilson voyant ici, comme il fait ailleurs, dans *takhô*, le prâcritisme du sanscrit *tucha*, traduit cette courte proposition par « peine et paille, » ce dont il fait un attribut à « la réputation qui est celle de l'injustice. » Je m'expliquerai bientôt sur cette hypothèse qui me paraît inadmissible; quant à présent, je trouve dans *takhô* la conjonction *tu*, « mais, » et le mot *khô*, « certes, en effet, » ainsi que je viens de le dire tout à l'heure.

Prinsep et Wilson ont hésité sur la lecture du mot suivant, qui par sa forme d'adjectif en *ka*, et par le rapport qu'il offre avec *djanéna*, « par l'homme, par la gent, » indique sans aucun doute la personne à laquelle il est difficile de faire ce dont il est parlé. Le

copie de Westergaard, qui a jeté beaucoup de lumière sur plusieurs points de ces monuments obscurs, nous donne ici, si je ne me trompe, une leçon excellente. Je remarque en effet, sous le 𑀙 *tcha* du mot que les diverses copies lisent *tchhudakéna* ou *udakéna*, un prolongement de la ligne traversant le corps de la lettre, de cette manière 𑀙𑀼, ce qui forme la syllabe *tchhu* et donne le mot *tchhudakéna*, véritable prâcritisme du sanscrit *kchudrakéna*[1]. En réunissant ce terme à celui qui suit, on aura *tchhudakénava djanéna*, « même par un homme de peu. » Ce qui donne à cette explication toute la certitude désirable, c'est que la version de Dhauli, une ligne plus bas, au lieu de *tchhudakéna*, lit *khudakéna*, ce qui est exactement la forme pâlie *khuddakéna* du sanscrit *kchudrakéna* supposé tout à l'heure. Cette explication décide de la signification du terme difficile *usaténa* qui suit *djanéna*. Ce mot doit être un adjectif également en rapport avec *djanéna*; en pâli ce devrait être *ussata* ou bien *ussita*, pour le sanscrit *utchtchhrita* « élevé, éminent », juste l'opposé de *kchudraka*, « petit, bas. » La version de Dhauli vient encore ici à notre secours; car après *khudakéna* elle ajoute *pasaténava usaténatcha*, que l'on peut corriger ainsi, *pasaténa usaténavâ*, « soit par un homme illustre, élevé. » En effet *pasaténa*, qui ne peut être autre chose que le sanscrit *praçasténa*, se rapporte mieux à *usaténa* qu'à *khudakéna*, auquel il ne serait possible de le rattacher qu'en lisant *apasaténa*, « non « illustre. » Quant au monosyllabe *va*, qui dans nos inscriptions comme en pâli est ordinairement le reste de *éva* devenu enclitique, j'aimerais à le lire *vâ*, et alors je traduirais « mais certes cela est difficile à exécuter, soit par l'homme humble, soit par l'homme « élevé, — autrement que par un héroïsme suprême, après avoir tout abandonné. » Telle est, en effet, la version littérale de la phrase qui suit, où *anata* est pour *anyatra*, « sauf, « excepté; » *agéna* pour *agréna*, « suprême, éminent; » *paritchadjitpâ* pour *parityadjitvâ*, « ayant abandonné complétement; » le groupe 𑀧𑁆𑀢𑀸 *ptâ* devant se lire *tpâ* pour *tvâ*, selon la remarque judicieuse de Lassen, déjà indiquée plus haut[2].

Après ce verbe, la formule *éta tu khô* recommence une nouvelle et dernière proposition où je lis *tu* au lieu de *ta*: « mais cela certainement, « *usaténa dukaram*, « est difficile à « exécuter par un homme en dignité. » De sorte que l'enchaînement des idées procède ainsi : le roi n'a désiré de gloire que pour l'autre monde; ses efforts n'ont pas d'autre but; mais c'est là une œuvre difficile pour l'homme, qu'il soit humble ou élevé, à moins que par un héroïsme suprême il n'abandonne tout, c'est-à-dire, selon toute apparence, qu'il ne renonce au monde et se fasse Religieux; mais cela même n'est pas facile pour un homme d'une position élevée. C'est là, comme on voit, une série d'idées parfaitement buddhiques et tout à fait d'accord avec les expressions d'une légende que j'ai eu occasion de citer ailleurs sur les difficultés que rencontre un homme éminent s'il veut renoncer au monde et se faire Religieux[3].

Parmi les points divers que j'ai essayé d'établir dans le cours de cette discussion, il en est un sur lequel je crois nécessaire d'insister, parce qu'il embrasse à la fois et une valeur graphique nouvelle, et une traduction qui ne l'est pas moins. Je veux parler du mot

---

[1] Lassen, *Inst. ling. pracrit.* p. 263. — [2] *Indische Alterthumsk.* t. II, p. 227, note 4. — [3] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 197.

tchhudakêna, dont le neuvième édit de Girnar me fournit le simple *tchhuda*. Voici le passage même où ce mot se présente, l. 3 de la copie de Westergaard: *Êta tu mahidâyô bahukam̃tcha bahuvidhamtcha tchhudamtcha niratham̃tcha mañgalam karôti* «Or dans ce «cas l'homme d'une grande fortune célèbre des fêtes, et de nombreuses et de variées, et «de pauvres et d'inutiles[1].» Il n'y a qu'un mot dans ce passage qui me paraisse faire encore difficulté, c'est *mahidâyô*, qui est très-distinctement écrit de cette manière sur la copie de Westergaard, tandis que Prinsep le lit *mahâdâyô*, ce que Wilson traduit par «une personne d'une grande bienveillance.» Pour que cette version pût être admise, il faudrait que *mahâdâyô* fût en effet la lecture exacte, mais la copie de Westergaard ne permet pas de le croire, et M. Norris lit à Kapur-di-giri, *striyaka* ou plutôt *striyaka*. J'avoue que j'aimerais à voir cette dernière lecture confirmée par un nouvel examen du monument; elle nous donnerait le sens de «l'homme d'une grande prospérité,» sens que j'ai toujours admis en attendant, comme cadrant mieux avec cette idée de fêtes variées et nombreuses qu'un homme riche peut seul célébrer. La leçon de Prinsep, *mahâdâyô*, nous fournirait aussi ce sens, si l'on pouvait la corriger en *mahâdâyô*, «l'homme doué d'une «grande prospérité.» Celle de Westergaard paraît cependant nous conduire plus directement au but, car en lisant *mahidyô*, au lieu de *mahidâyô*, on y trouverait peut-être un synonyme de *mahiddhikô*, mot bien connu en pâli pour signifier «celui qui est doué d'une «grande puissance.»

Les mots suivants sont tous intelligibles, pourvu toutefois qu'on admette la lecture que je propose pour *tchhudamtcha*. La manière dont M. Wilson traduit *niratham*, pour *nirartham*, où il voit le sens de «sans but,» c'est-à-dire «désintéressé,» dépend uniquement de la signification qu'il attribue au sujet *mahidâyô*. À mes yeux, le sens est celui-ci: le roi fait remarquer que l'homme, dans les circonstances solennelles de la vie, célèbre des fêtes religieuses plus ou moins brillantes, par lesquelles il veut exprimer sa joie pour le passé et se rendre les dieux favorables pour l'avenir; que l'homme fortuné en célèbre de nombreuses et de diverses espèces, parmi lesquelles il en est de peu de valeur et de tout à fait inutiles; qu'on peut cependant se livrer à de telles solennités, mais que de pareilles fêtes produisent bien peu de fruit, auprès de la fête de la loi qui seule en rapporte de grands. Selon cette interprétation, *niratham* garde exactement son sens ordinaire, et ce sens sert à confirmer celui que j'assigne à *tchhudamtcha*, pour le sanscrit *kchudramtcha*.

§ 2. SUR LE MOT *ÂSINAVA* DES ÉDITS DE PIYADASI.

J'ai eu plus d'une occasion de signaler le mot sanscrit *âçrava*, en pâli *âsava*, qui, dans les textes du Nord comme dans ceux de Ceylan, désigne le mal moral et les vices d'une manière collective, et j'ai promis d'examiner, dans l'*Appendice* n° XIV, de quelle manière des Buddhistes étrangers à l'Inde, comme les Chinois, entendent ce terme impor-

---

[1] Westergaard et Jacob, dans *Journ. of the Bombay roy. asiat. Soc.* n° V, avril 1843; Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, etc. dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re partie, p. 239 et 257; Wilson, *On the Rock inscript.* etc. dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 203 et 208, et p. 52 du tirage à part.

tant[1]. Je crois avoir trouvé dans un des édits de Piyadasi un mot correspondant à ce terme qui veut dire certainement « vice, imperfection morale », quoique, si je ne me trompe, la signification de ce mot paraisse, en un endroit au moins, un peu plus restreinte que celle du sanscrit *âçrava*. Ce qui m'engage à en entretenir le lecteur, c'est, d'une part, que les Pandits de Calcutta n'en ont pas saisi le vrai sens, et, d'autre part, qu'il rappelle singulièrement l'explication que les Buddhistes chinois donnent du sanscrit *âçrava*. C'est de plus un terme qui, pour appartenir primitivement à la langue brahmanique, est devenu presque propre aux Buddhistes par l'usage spécial qu'ils en ont fait. Si donc je le retrouve dans les inscriptions de Piyadasi, ce sera un trait de plus par lequel ces inscriptions se rattacheront à la langue et aux doctrines des Buddhistes de toutes les écoles.

Le mot dont je veux parler est *âsinavê* (au nominatif sing. masc.), qui paraît dans celui des édits du pilier de Firouz qui regarde le nord; il s'y lit trois fois, une première fois en composition à la ligne 11, puis une seconde et une troisième fois à la ligne 18 et 20, et alors sous sa véritable forme. Comme le sens de ce terme dépend de ceux qui l'entourent, je citerai intégralement le passage où il paraît; et comme ce passage occupe la fin de l'édit de Piyadasi dont j'ai expliqué les dix premières lignes au commencement du paragraphe 1er à l'occasion du mot *anyatra*, le lecteur qui réunira le présent paragraphe à celui qui le précède immédiatement, aura l'explication complète de l'édit entier qui regarde le nord sur la colonne de Delhi et sur les autres colonnes, comme celles de Mathia, Radhia et Allahabad, qui le reproduisent exactement, sauf quelques lacunes, et quelquefois avec de meilleures leçons. La lecture de Prinsep n'étant pas contestable, je me crois dispensé d'employer ici le caractère même des inscriptions. J'ai seulement fait usage, en transcrivant le texte, de quelques bonnes leçons que fournit la copie du major Pew[2] et le fac-simile du capitaine Smith[3].

Après les mots terminant le premier paragraphe de l'édit dont je parle, « *dhammâna gôtti*, » et la protection par la loi, » le roi annonce qu'il va promulguer un nouvel acte de sa volonté par la formule ordinaire « Piyadasi a dit, » formule que suit le texte qu'il faut examiner.

10 *Dêvânam piyé Piyadasi lâdjâ* | 11 *hêvam âhâ dhammé sâdhu kiyamtcha dhammêti apâsinavé bahukayânê* | 12 *dayâ dânê satché sôtchayê* [*êti*] *tchakhu dânêpi mê bahuvidhê dinnê dupada* | 13 *tchatupadêsu pakkhivâlitchalêsu vividhê mê anugahê katê apâna* | 14 *dakkhinâyê annânipitcha mê bahûni kayânâni katâni êtâyê mê* | 15 *athâyê iyam dhammalipi likhâpitâ hêvam anupaṭipadjantu tchiram* | 16 *thitikêtcha hôtûti yêtcha hêvam sampaṭipadjisati sê sukaṭam katchhatîti.* | 17 *Dêvânam piyé Piyadasi hêvam âhâ kayânammêva dêkhati iyam mê* | 18 *kayânê katêti nômina pâpam dêkhati iyam mê pâpê katêti iyamvâ âsinavê* | 19 *nâmâti dupaṭivêkhê tchakhô êsâ hêvam tchakhô êsa dêkhiyê imâni* | 20 *âsinava gâmîni nâma atha tcham*

---

[1] Csoma, ch. i, § 1, p. 188, et ch. v, § 75 c, p. 379.

[2] Prinsep, *Further Elucidation of the Lât*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 796, et pl. XLII.

[3] Id. ibid. t. VI, 2ᵉ part. p. 965 et pl. LVI.

Digitized by Google

diyé nithuliyé kôdhé mâné isyâ | 21 kâlanénavahakaṁ mé palibhasayisaṁti êsa bâḍhaṁ dékhiyé iyaṁ mé | 22 hidatikâyé iyaṁ manamé pâlatikâyé[1]

Supprimons, pour épargner l'espace, la version de J. Prinsep, qu'on trouvera dans le journal auquel je viens de renvoyer, et passons à celle que je propose : « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, a parlé ainsi : La loi est une bonne chose ; mais quelle est l'étendue de la loi ? La loi est exempte de la corruption du mal ; elle est pleine de vertus ; c'est la compassion, l'aumône, la vérité, la pureté. Des dons aussi de diverses espèces ont été distribués par moi aux bipèdes, aux quadrupèdes, aux volatiles, aux animaux qui se meuvent dans les eaux ; des faveurs diverses [leur] ont été accordées par moi, jusqu'au présent de l'existence (ou par l'offrande de ce qui n'a pas eu vie). J'ai également accompli beaucoup d'autres actions vertueuses ; et c'est pour cette raison que j'ai fait inscrire cet édit de la loi : qu'on l'exécute ainsi, et puisse-t-il subsister longtemps ! Et celui qui la respectera ainsi, celui-là en recueillera le mérite d'une bonne action.

« Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, a parlé ainsi : On regarde uniquement la bonne action, et l'on dit : J'ai fait telle bonne action ; mais l'on ne regarde pas le péché, et l'on ne dit pas : J'ai fait tel péché. Et c'est là ce qu'on appelle la corruption du mal, et ce qui est difficile à reconnaître. Il faut cependant savoir le regarder, car les vices qui viennent du mal, comme la violence, la cruauté, la colère, l'orgueil, l'envie, n'élèveront pas la voix contre l'accomplissement de leur cause. Il faut regarder fermement le mal [et dire] : Cela me sert pour ce monde-ci, [mais] ne me sert pas pour l'autre. »

Quelques remarques suffiront pour justifier cette interprétation, sinon absolument et de tout point, du moins dans ses traits principaux et les plus importants. Il est clair que *kiyaṁ* est pour le sanscrit *kiyat*, et ce point fixe déjà d'une manière précise le sens des deux premières phrases. Le mot suivant, *apâsinavé*, que je prends pour un adjectif possessif en rapport avec *dhammé*, est composé soit de *apa* préposition, soit de *apa* « peu, » ce qui est moins probable, et de *âsinava*, thème du nominatif *âsinavé*. Ce terme serait en sanscrit *âsrava*, car le changement de *sra* en *sina* est tout à fait dans l'esprit des dialectes pracrits[2]. Littéralement, *âsrava* devrait signifier « l'action de tomber goutte à goutte, de « découler, » comme *srava* que rapporte Wilson ; et c'est l'analogie de cette dérivation avec l'étymologie que donnent les Chinois pour *âçrava*, « ce qui dégoutte, découle, » qui m'engage à chercher dans *âsinava* le sens spécial que les Buddhistes attribuent à *âçrava*. En effet, *âçrava*, outre cette valeur d'extension, peut avoir en vertu de sa racine le sens physique de « l'action de tomber goutte à goutte, de découler, » sens qu'a certainement *âsrava*. On n'abuse donc pas de l'analogie quand on suppose qu'*âsinava*, à son tour, a été pris dans l'acception morale d'*âçrava* ; et l'on ne fait pas un cercle vicieux en corroborant cette hypothèse par le témoignage de l'édit que je viens de traduire.

Il n'y a pas de doute possible sur le mot suivant, *bahukayâné* ; les Paṇḍits de Calcutta ainsi que Lassen, y reconnaissent avec raison *kalyâṇa*. Je remarquerai sur *dâchayé*, que

---

[1] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the Inscript.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 577.

[2] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 180. Je crois qu'on peut expliquer ainsi le pâli *âsava* par le sanscr. *âçrava*.

ce terme, précédé de satchê pour satyam, se retrouve à la ligne 7 de l'inscription qui tourne autour du pilier de Firouz et qu'il y est écrit *sâtchayé*, ce qui est probablement le même mot, mais avec un autre suffixe[1]. Ainsi que *hayéné*, je prends tous ces mots pour des nominatifs neutres. Après le mot *sâtchayé* viennent les deux monosyllabes *tchakhu* (« et certainement, et ainsi »). Prinsep nous apprend qu'à Mathia et à Radhia, ces deux mots sont précédés d'*iti*, qui a pour destination bien connue de terminer une énumération. A moins que *tchakhu* ne puisse remplir le même office, j'aimerais à croire que le mot *iti* est ici nécessaire, tant pour clore l'énumération, que pour la conjonction *tchakhu* elle-même, car je ne la vois jamais commencer une phrase.

Je n'insiste pas sur le plus grand nombre des termes dont se compose ce passage; ils ont été reconnus presque tous individuellement par Prinsep et par ses Pandits; ils le seront également et sans peine par un lecteur exercé. Dans le fait, ma traduction ne diffère de celle de Prinsep que par la disposition des propositions composant l'ensemble du texte. Je suis moins certain du sens que je donne au composé *apânadakhinâyé*; je le regarde comme l'ablatif d'un féminin composé de *dakhinâ*, « le présent, » *pâna*, « la vie, » et du préfixe â pour â, « jusque, » pour dire « jusqu'et y compris le don de la vie. » J'avoue ne pouvoir tirer qu'un sens de cette hypothèse qu'*apâna* signifierait « ce qui est privé de vie; » ce sens serait « par l'offrande de ce qui n'a pas en vie. » Les Pandits de Calcutta retrouvent dans *katchhati* le sanscrit *gatchtchhati*, « il va; » mais je répugnerais à croire qu'un dialecte dont l'esprit bien connu est d'adoucir les mots et les formes sanscrites qu'il tire du sanscrit, ait, dans un terme aussi vulgaire que *gatchtchhati*, substitué la dure *ka* à la douce *ga* qui est étymologique. D'autres passages des édits de Piyadasi nous fournissent, si je ne me trompe, une explication beaucoup plus satisfaisante. A Dhauli, dans le cinquième édit de Girnar, on lit *katchhati*, là où Girnar et Kapur-di-giri ont *kâsati* et *kasati*[2], et cela dans une phrase exactement semblable à celle qui nous occupe: *so sukatam kâsati* ou *katchhati*. De plus, M. Wilson, dans ses observations sur le déchiffrement de M. Norris et sur le septième édit de Girnar, a supposé que le verbe écrit *kâsanti* et à Kapur di giri *kachanti* devait répondre au sanscrit *karchanti*, « ils tirent à eux, ils attirent[3]. » Peut-être n'a-t-il pas fait de cette supposition tout l'usage nécessaire pour l'interprétation de l'inscription dans son ensemble; le rapprochement n'en est pas moins précieux. Pour moi, quoique je n'aie pas sous la main de preuve directe que le groupe sanscrit *rcha* devienne *tchha* dans le dialecte de nos inscriptions, voici comment je me figure qu'on a pu passer de *karchati* à *katchhati*. Si l'on se rappelle, en effet, que le *ch* sanscrit devient quelquefois en pâli *tchh*, par exemple dans *tchha*, « six, » pour le sanscrit *chaṭ*, qu'une transformation pareille a lieu, quoique plus rarement, en prâcrit[4], on se représentera ainsi le passage de *karchati* à *katchhati*: la forme sanscrite régulière sera devenue *kasati* ou *kachati*, et aussi *kâsati*, avec allongement de la voyelle pour com

---

[1] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the Inscriptions*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 601.

[2] Wilson, *On the Rock inscriptions*, etc. dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 181.

[3] *Ibid.* t. VIII, p. 312 et t. XII, p. 180, et du tirage à part, p. 10 et 18.

[4] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 198 et 199.

Google

penser la suppression de *r*, et enfin de *karkati*, on aura fait *katchhati* par une dégradation encore plus avancée. Si cette analyse est admise, la phrase *sê sukatam katchhati* signifiera « il gagne une bonne œuvre, il attire à soi le mérite d'une bonne œuvre. » Nous retrouverons plus bas, au paragraphe 5 de cette note, le même mot *katchhati* avec une variante curieuse empruntée à une autre partie des édits qui nous occupent; quant à présent, je crois pouvoir m'en tenir à l'interprétation que je viens de proposer.

Dans le second paragraphe de cet édit, *kayânammêva* est pour *kayânam êva*; c'est par suite d'une habitude orthographique reconnue dans un grand nombre de dialectes indiens qu'on ajoute un *anusvâra* devant une nasale labiale d'ailleurs étymologiquement nécessaire. Je suppose que *dêkhati* représente la forme sanscrite *drĭçati*, si elle était usitée.[1] Ce changement du reste n'étonnera pas les lecteurs qui se sont occupés des dialectes hindis où le sanscrit *drĭça* devient *dêkha*.[2] Je crois que *nâmina* doit être le pali *nâmina*, pour *nâmnâ*, « nom par celui-ci; » il n'y a de différence que l'abrégement de la voyelle finale, abrégement qui résulte peut-être de la faute du graveur. Si l'on accorde que *dêkhati* signifie « il voit, » on concédera aussi que *dêkhiyê* peut bien être *drĭçya*, « devant être vu. » — Je passe les autres mots dont le plus altéré est *nikhatiya*, où les Pandits de Prinsep ont bien reconnu le sanscrit *nâitchhârya*. Ils n'ont pas été aussi heureux, je crois, pour le mot suivant, *kâlanavahakam*, qu'ils traduisent par « ces neuf fautes de diverses espèces. » Ce long mot est un composé de *kâlana*, sur lequel il ne peut exister aucune hésitation, car c'est le sanscrit *kâraṇa* « cause, » puis de *navahakam*, dont je ne puis faire quelque chose qu'en supposant l'omission de deux voyelles *i* et *â*, de cette manière, *nivâhakam*, d'où il résulterait que le mâgadhi *nivâhaka* correspond au pâli *nibbâhaka* et au sanscrit *nirvâhaka*. On peut se rappeler que nous avons déjà rencontré un dérivé analogue de la racine *vah*, dans *mahâvivâhâ*. Cette analyse donne à notre composé le sens de « l'accomplissement de la cause, » ce que j'ai conservé dans ma traduction pour plus de littéralité, et ce qui se comprend d'ailleurs malgré la concision des termes. Le roi Piyadasi, dans cette ancienne partie de son édit, veut prémunir ses sujets contre la corruption du mal, et pour cela il établit que le mal est difficile à reconnaître, parce que les hommes qui ont toujours les yeux ouverts pour voir leurs bonnes actions les ont fermés sur les mauvaises. Eh bien, c'est une raison de plus pour s'efforcer de voir le mal; en effet, ce ne sont pas les vices qui en découlent qui nous le signaleront. C'est ce qu'exprime le texte d'une manière assez pittoresque, quand il dit : « ils n'élèveront pas la voix contre l'accomplissement de leur cause, » c'est-à-dire contre l'action de leur cause, contre ce que fait leur cause qui est la corruption du mal, pour arriver à son effet qui est la production des vices eux-mêmes. Pour traduire « ils élèveront la voix contre, » je lis *paṭibhanyisanti*, avec un *n* long. On remarquera que cette pensée morale a plus d'une fois occupé le roi Piyadasi, car c'est dans un sens analogue qu'il faut entendre le commencement du cinquième édit de Dhauli et Girnar, où on lit à Dhauli, *kayâné dukalé*, « le bien est difficile à faire, » et plus bas, *sukaram hi pâpam*, « le péché est facile à commettre.[3] » J'ajouterai que l'on pourrait encore rattacher

---

[1] Bollensen, *Vikramôrvaçî*, p. 407.

[2] *Prem sâgar*, p. 2, 4, et pass. éd. Eastwick.

[3] *Journ. of the roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 180.

le verbe *palibhasayisamti* au sanscrit *bhars* qui avec la préposition *pari* signifie « menacer, « reprocher; » cette explication nouvelle ne changerait d'ailleurs rien au sens.

C'est par conjecture que j'ai réuni la dernière proposition *iyaṁ mé*, etc. à ce qui précède; aussi ai-je placé [et dire] entre crochets, parce que cette addition est nécessaire au sens. Cette version serait certaine si la phrase était terminée par *iti*. Il faut de plus supposer que *manamé* est pour *mamé*, le copiste qui avait déjà écrit *iyamamé* aura recommencé aussi sans achever *mé*; puis il aura répété ce pronom après le *ca* qui est nécessaire pour l'opposition qu'on veut marquer entre ce monde-ci et l'autre monde.

Il faut maintenant résumer en quelques mots ce qui résulte des analyses et des traductions comprises dans ce paragraphe. Si je ne m'abuse pas sur la valeur du mot *âsinava*, et si je ne me suis pas trompé sur le sens de tout le passage, il restera établi qu'au temps du roi Piyadasi, le terme d'*âsinava* exprimait l'idée, ou plutôt la somme d'idées qu'on rendait dans la langue classique par *âçrava*, et que le pâli régulier a probablement plus tard représentée par *âsava*. L'importance qu'a certainement dans la doctrine morale des Buddhistes le mot *âçrava* donne à ce résultat une certaine valeur; c'est, comme je le disais en commençant cette discussion, un des liens les plus solides par lesquels les inscriptions de Piyadasi puissent se rattacher au Buddhisme. Le Brâhmanisme, en effet, n'a rien à prétendre ici sur la valeur et l'emploi spécial de ce terme. Ce ne sont pas non plus des idées brâhmaniques que celles que le roi Piyadasi développe avec une sorte de complaisance. Après avoir rappelé en détail le bien qu'il a fait aux diverses espèces de créatures, depuis les hommes jusqu'aux plus humbles animaux, il semble se repentir des éloges qu'il vient de se donner à lui-même, et il expose d'une manière à la fois forte et ferme cette vérité, que l'homme sait bien voir ses bonnes actions, mais qu'il n'a pas d'yeux pour ses péchés. Le tour de ce morceau offre un caractère buddhique qui ne peut être méconnu. Ce ne sont pas là de ces vérités banales sur la morale du *Dharma* ou du devoir accompli, et sur l'*Ahiṁsâ* ou la bienveillance pour les êtres, que M. Wilson a signalées pour montrer qu'elles appartiennent aussi bien au Brâhmanisme qu'au Buddhisme.[1] Je doute qu'on pût trouver dans les livres moraux de la littérature classique de l'Inde un développement semblable pour la forme à celui qui constitue la seconde partie de notre texte. Or ici c'est la question de forme qui l'emporte sur celle du fonds, puisque la morale est le patrimoine commun des Brâhmanes et des Buddhistes. Pour moi, je ne puis m'empêcher de croire qu'en faisant écrire ce morceau, le roi Piyadasi devait avoir sous les yeux ou plutôt dans la mémoire cette belle maxime de Çâkyamuni qui répétait à ses Religieux: « Vivez en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés.[2] » Ce rapprochement est, si je ne me trompe, un argument très-positif. Nous savons avec certitude que cette idée est buddhique, puisqu'elle se trouve dans des *Sûtras* où ne paraît aucune trace de Brâhmanisme, et il est très-probable, pour ne pas dire à peu près certain, qu'elle est étrangère aux livres des Brâhmanes, car on ne l'a pas encore rencontrée à ma connaissance dans ces livres, que l'on connaît cependant autant que les textes attribués à la prédication de Çâkya.

---

[1] *Journ. roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 237. — [2] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 170.

§ 3. SUR LES DEUX ÉDITS DÉTACHÉS À DHAULI.

N° 1. PREMIER ÉDIT.

Dans le cours de la discussion à laquelle vient de donner lieu la seconde partie de l'édit qui, sur le pilier de Firouz, regarde le nord, j'ai traduit le mot *dékhatu* comme s'il répondait à la forme hypothétique *driçyatu*. Je me trouve confirmé dans cette conjecture par la présence de la première personne de ce même verbe, sous la forme de *dékhâmi*, au commencement du premier des édits séparés de Dhauli. Comme J. Prinsep, malgré la rare intelligence dont on retrouve à chaque instant les traces dans tout ce qu'il a essayé, n'a pas, selon moi, reproduit le sens de l'exorde de cet édit, faute de moyens philologiques suffisants, je vais l'examiner de nouveau pour établir ce qui me paraît parfaitement intelligible et indiquer les points sur lesquels il reste encore des doutes. Ici la copie qui n'a pas encore été vérifiée plusieurs fois, comme l'a été l'édit de Girnar, présente d'évidentes incorrections. Je me servirai donc du caractère original pour qu'on voie jusqu'où s'étendent les conjectures que je propose.

Dêvânam piyasa vatchanêna tôsaliyam mahâmâtâ nagalavihâlaka vataviya amkitchhi dékha

miham nam tam itchhâmi kâlnam âvam paṭivêdayêham duvâlatêtcha âlabhêbaṁ êsatcha mé mokhyamatê duvâlê êtaṁ atham am tuphê anusathi tuphêhi bahûsu pânasahasêsu âyata djana mé gatchhatcha sumunisânaṁ savé munisé padjâ mamâ atha padjâyé itchhâmiharam savênu hitasukhênaṁ hidalôkikapâlalôkikâya yudjévûti hémé djunasu supa? itchhami daka iiûtcha pâhaatha âva êkapulisé manâti êtaṁ sêpi dêsamnê sava dêkhatiki tuphê êtaṁai atitupi iti yam êkapulisé bandhanamva palikilêsamvâ pâpunâti tatahôta akasmâ têna bandhanatâ ka anêtcha... bahudjanê dasiyê dukhîyati tata itchhitaviyê tuphêhi mamadjham paṭipadayêmati imêhitcha vagêhi nô sampaṭipadjati isâya asulôpêna niṭhuliyêna tûlanâya and vutiya âlasiyêna kalamathêna sê itchhitaviyê kiti êtê... bahuvêva mamati êtêsatcha savêsa mûlê anâsulôpé atûlanâtcha nitichham êkilamtê siyâ? tê ugaṭi samtchalitaviyêtava hitapiya statiya vâ hêvamêva êdaṁ tuphê batêna vataviya anamnadakhita hêvamtcha hêvam ata dêvânaṁ piyasa anusathi sê mahâ... tasa sampaṭipâdayêmahê âsâyé asampaṭipati? paṭipâdayâmi nâhi êtaṁ nasathi sagasa âlâdhi nâ ladjaladha duhaladhi imanammêvam anantamanasam atitêké sapaṭipadjêm nôtcha êta sagaṁ âlâdhayisathiti ayaṁ apananiya êhatha iyaṁtcha lipi tisanakhatêna sôtaviya amtamâsitcha tisé nasikhatêsu êkênapi sôtaviyâ hêvamtcha kalamtam tuphe samghatha sampaṭipadayitavé

Voici maintenant la traduction que je propose de ce texte encore difficile; les chiffres entre crochets marquent les lacunes que, à l'exemple de Prinsep, j'ai indiquées dans mon texte qui est la reproduction du sien; j'en avertis le lecteur pour qu'il tienne tel compte que de droit de la précision apparente de quelques parties de ma version.

« Au nom du [roi] chéri des Dêvas, le grand ministre de Tôsali, gouverneur de la ville, doit s'entendre dire : Quoi que ce soit que je décrète, je désire qu'il en soit l'exécuteur. Voilà ce que je lui fais connaître, et je recommence deux fois, parce que cette répétition est regardée par moi comme capitale. C'est dans ce dessein que ce *Tuphe* (*Stûpa*) a été dressé; ce *Stûpa* de commandement en effet a été destiné aujourd'hui à de nombreux milliers d'êtres vivants, comme un présent et un bouquet de fleurs pour les gens de bien. Tout homme de bien est pour moi un fils. Et pour mes fils, ce que je désire, c'est qu'ils soient en possession de toute espèce d'avantages et de plaisirs, tant dans ce monde que dans l'autre. Ainsi je désire le bonheur du peuple, et puissiez-vous ne pas éprouver de malheur, jusqu'à [*lacune de dix lettres*] un seul homme pense. En effet, ce *Stûpa* regarde ce pays tout entier qui vous est soumis; sur ce *Stûpa* a été promulguée la règle morale. Que si un homme [*quatre lettres*] est soumis soit à la captivité, soit à de mauvais traitements, à partir de ce moment [il sera délivré] à l'instant par lui de cette captivité et des autres [*deux lettres*]. Beaucoup de gens du pays souffrent dans l'esclavage; c'est pourquoi ce *Stûpa* a dû être désiré. Puissions-nous, me suis-je dit, [leur] faire obtenir la liqueur enivrante de la morale! Mais la morale n'est pas respectée par ces espèces [de vices], l'envie, la destruction de la vie, les injures, la violence, l'absence d'occupation, la paresse, la fainéantise. La gloire qui doit être désirée, est que ces [*trois lettres*] puissent exister pour moi. Or elles ont toutes pour fondement l'absence de meurtre, et l'absence de violence. Que celui qui désirerait suivre la règle serait dans la

crainte, sorte de sa profonde détresse et prospère. Utile et agréable sont les seules choses qui doivent être obtenues. Aussi est-ce là ce qui doit être proclamé par le gardien du *Stûpa* qui ne regardera rien autre chose. (*ou bien* : aussi cet édit a dû être exprimé au moyen du *Prâkrita* et non dans un autre idiome.) Et ainsi je viens ici le commandement du roi chéri des Dêvas. J'en confie l'exécution au grand ministre. Avec de grands desseins je fais exécuter ce qui n'a pas été mis à exécution ; non en effet, cela n'est pas. L'acquisition du ciel, voilà en réalité ce qu'il est difficile d'obtenir ; mais non l'acquisition de la royauté. J'honore extrêmement les Rĭchis aussi accomplis, mais [je dis :] Vous n'obtiendrez pas ainsi le ciel. Efforcez-vous d'acquérir ce trésor sans prix.

« Et cet édit doit être entendu au *Nakhata Tisa* (Nakchatra Tichya) et à la fin du mois *Tisa* [*lacune de quatre lettres*] au *Nakhata* ; même par une seule personne il doit être entendu. Et c'est ainsi que ce *Stûpa* doit être honoré jusqu'à la fin des temps, pour le bien de l'Assemblée. »

Cette traduction, rapprochée de celle des Pandits de Calcutta modifiée par Prinsep, a besoin de quelques observations justificatives ; il importe d'ailleurs de signaler au lecteur ceux des points encore obscurs sur lesquels on pourra trouver mieux que moi. Je ne reproduirai pas la discussion à laquelle a donné lieu le nom de *Tosalî*, qui n'est connu dans l'antiquité que par un passage de la géographie de Ptolémée. Il me suffira de rappeler que J. Prinsep, faisant à la *Tôsali* de nos inscriptions l'application du texte de Ptolémée, déplace le Τωσαλεὶ μητρόπολις du géographe grec, pour le reporter dans l'Orissa, au lieu où a été trouvée l'inscription dite de Dhauli[1], tandis que Lassen admet l'existence de deux villes du même nom, celle de Ptolémée et celle des édits de Piyadasi[2]. C'est, je l'avoue, à cette dernière opinion que j'inclinerais à me ranger. Les trois mots qui, dans notre inscription, suivent le nom de la ville de Tôsali, n'y présentent aucune désinence grammaticale ; je ne puis décider si c'est par la faute du graveur indigène ou du copiste anglais. Je crois pouvoir affirmer que ces trois mots doivent être au singulier et au nominatif, à cause du pronom *nam* « lui » qui vient plus bas et qui ne peut se rapporter à un autre terme qu'au « grand ministre gouverneur de la ville auquel il doit être parlé. » Il faut remarquer le participe *vatavyé* pour le sanscrit *vaktavyaḥ*, avec la désinence *tavyé*, laquelle est employée en même temps que la forme plus altérée de *tabé*, pour le pâli *tabbo*, dans cette même inscription.

Je ne crois pas que les trois mots suivants *am̃ kitchhi dékhâmihaṁ* puissent faire l'objet d'un doute ; *am̃* est pour *yat*, comme l'a bien vu J. Prinsep ; *kitchhi* est le neutre *kim̃tchit* « quodcumque ». J'ai transcrit ce mot comme il est écrit, avec un *tchha* aspiré (𑀙) ; mais ici l'aspiration ne me paraît pas à sa place, et il est possible que le *tchha* ait été employé par le copiste pour représenter deux (𑀘) *tcha* opposés l'un à l'autre. Je donne à *dékhâmiham* la valeur du sanscrit supposé *drĭçyâmi aham*, pris au sens spécial de « je décrète, je commande » ; c'est en vertu d'un usage propre aux divers dialectes prâcrits et au pâli que *aham*, considéré comme enclitique, perd sa voyelle

---

[1] J. Prinsep, *Examin. of the separate Edicts*, etc. dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 449 et 450. —
[2] Lassen, *Ind. Alterthumskunde*, t. II, p. 239, note 6.

initiale. Je présente avec la même confiance la version des mots suivants, *nam̃ tam itchhâmi kâlunam*, « je l'en désire acteur; » *nam* rappelle une personne de laquelle on a déjà parlé, celle à laquelle s'adresse l'édit, c'est-à-dire le grand ministre qui gouverne la ville de Tôsali, *nagala vihâlaka*; *tam* répond à *tat* « cela, » et *kâlunam* est la forme populaire de *kâraṇam* « auteur, acteur. » Il n'existe pas plus de doute sur le sens de *énam pativêdayêham* « je lui fais connaître, je l'informe. » De plus il faut remarquer que cette première période depuis *am kitchhi*, jusqu'à *pativêdayêham*, forme trois *pâdas* d'une stance anuchṭubh dont le second *nam̃ tam̃ itchhâmi kâlunam* est parfaitement régulier.

Les deux propositions suivantes ne me paraissent pas plus douteuses, malgré la nouveauté du sens que j'y trouve. Dans *duvâlaté* je vois le sanscrit *dvivâratah* « deux fois, « par deux fois; » et dans *âlabhêham*, la forme classique *ârabhê 'ham*, « j'entreprends, je « commence. » Cette phrase me paraît faire allusion aux deux édits ajoutés à la grande inscription de Dhauli et qui ne se trouvent pas à Girnar; ces deux édits, en effet, ont une très-grande analogie l'une avec l'autre. Dans la courte proposition *esatchu mé mûkhyamaté duvâlé* le roi donne le motif de cette répétition « car elle me paraît capitale. » *Mûkhyamaté* est pour *mukhyamatah*, et *duvâlé* pour *dvivârah*. Le seul point obscur, c'est la forme du *duvâlé*; il semble qu'on devrait trouver ici un substantif abstrait, comme *duvâlata* « la « répétition. » Aussi ai-je longtemps douté si je devais produire cette interprétation, et m'autorisant de l'opinion de Prinsep, qui croit que cet édit mentionne, sous une forme plus ancienne, le nom du lieu qu'on appelle maintenant *Dhauli*, je traduisais ainsi: « Et « je commence à *Davâla*, parce que ce (lieu de) *Davâla* me paraît capital. » Mais ce n'est pas ici, comme on le verra, que Prinsep trouvait le nom ancien de *Dhauli*; c'est plus bas dans un passage où on lit *dabalahi tuphé*; et il n'est pas probable que le même nom propre, si toutefois il y en a un ici, soit écrit de deux manières différentes dans la même inscription. L'adjectif *mûkhyamate* « réputé principal » se présente encore au commencement de l'un des plus importants édits du pilier de Firouz, dans un passage que j'examinerai bientôt; mais dès à présent, je puis dire que le sens de ce terme est certain.

Je suis beaucoup moins sûr de ce qui suit, parce que la fin du texte présente, d'après mon analyse du moins, un sens un peu forcé. Je fais une première proposition de *étasi athasi am tuphé* « à ce dessein ce *Stûpa*, » où le verbe se trouve naturellement sous-entendu. C'est à J. Prinsep qu'on doit l'identification du mot *tupha* avec celui de *stûpa*. Il reste cependant l'aspiration de *ph* qui n'est pas facilement explicable; mais si la remarque de Prinsep touchant la formation des consonnes aspirées qu'il dérive du doublement des consonnes simples est juste, comme je le crois, pour les cas où ce doublement est reconnaissable, le *ph* ici doit répondre à un double *pa*, et on peut supposer qu'on lisait *tuppa* pour *tupa*. La présence de la conjonction discursive *hi* m'engage à commencer une seconde proposition, dont les cinq premiers mots *anusathi tuphêhi bahûsu pânasahasêsu âyata* signifient certainement: « Le *Stûpa* du commandement en effet a été destiné à de nombreux milliers d'êtres vivants. » L'obscurité commence avec *djanamé gatchhatcha sumunisanam*; que la phrase finisse avec ce dernier mot « pour les gens de bien, » cela est évident; mais ce qui ne l'est pas de même, c'est que *djaname*, etc. forme une proposition

isolée de ce qui précède et se terminant par *âyata*, ou bien qu'il faille l'y réunir en lisant *âyatadjanamé gatchha tcha sumunisânaṁ*; malheureusement, ce dernier parti, que je vais examiner, ne donne pas un sens plus satisfaisant que les autres combinaisons.

Remarquons d'abord qu'*âyata* ne porte pas de désinence, sans doute par la faute du copiste; quelque soit le rapport de ce mot avec ce qui suit, il devrait s'écrire *âyatâ*, puisqu'il se rapporte à *tuphé*, sujet de la proposition. J'en fais l'observation parce que Prinsep, partant de ce texte, a réuni en composition *âyata* à *djana*, et a traduit « ô mon peuple choisi, rendez-vous auprès des gens de bien. » Mais *djanamé* « le peuple de moi » n'a pas de désinence, et cette interpellation au vocatif, comme le suppose Prinsep, sort un peu du style de nos inscriptions. On s'attendrait à trouver non *gatchha* à la seconde personne du singulier de l'impératif, mais *gatchhatha* à la deuxième du pluriel, « allez, » de même qu'on va voir tout à l'heure *pâpunitha*. Cette correction aurait encore l'avantage de supprimer le *tcha* dont on ne sait que faire ici. Mais ma conviction est que le texte est altéré, soit sur le monument même par l'action du temps, soit sur la copie à cause de la difficulté de la lecture; les voyelles doivent n'être pas toutes à leur place. En acceptant le texte tel qu'il est, les trois premières syllabes *djanamé* peuvent se ramener à *adya namo* « aujourd'hui présent ou salutation; » mais cela même est douteux, parce que si *namé* est *namaḥ*, il faudrait plutôt *namaskâra*, puisque *namaḥ* passe pour une forme adverbiale. Ce qui approche le plus de *gatchha tcha sumunisânam* est *gatchhaḥ tcha sumanuchyâṇâm*, « et un bouquet ou un collier pour les gens de bien. » Je ne présente, on le voit, cette version que faute de mieux, car le roi Piyadasi ne nous a pas accoutumés à un style fleuri jusqu'à l'abus; je livre ce texte à de plus habiles; mais peut-être est-il prudent d'attendre une révision nouvelle de l'original. Je regrette de ne pouvoir rien faire de *djanamé* dans l'état actuel du texte; si l'on pouvait lire *djanâ mé* et *gatchhatu*, on aurait le sens de Prinsep, « que mon peuple se rende vers les gens de bien, » avec des procédés un peu plus réguliers; mais cependant le génitif pluriel *sumunisanam*, à la place duquel on s'attendrait à trouver l'accusatif, d'où je conclus que, même après les corrections proposées, nous n'obtiendrions pas encore le véritable sens.

Ce qui suit n'est pas altéré, et Prinsep a été ici plus heureux: *savé munisé padja mamâ* « tout homme de bien est ma progéniture; » seulement il faut lire *padjâ*. Prinsep a également bien rendu ce qui suit: *athe padjâyé itchhâmihakam*, « et pour mes enfants, désiré-je. » Le seul mot digne de remarque est *hakaṁ* pour *ahakam*, qui est employé concurremment avec *aham*, « je, moi. » C'est une formation du même ordre que celle de *asmâkam* et autres; elle se retrouve ailleurs dans les inscriptions de Piyadasi, et j'aurai probablement occasion d'en parler plus bas. Le texte de Prinsep signale après *hakaṁ* une lacune de deux lettres; heureusement cette lacune est comblée, dans le second édit séparé de Dhauli, par *iti* pris dans le sens de « c'est à savoir. » Ce qu'il y a de certain, c'est que la proposition suivante s'unit immédiatement aux mots « et ce que je désire pour mes enfants, » *savéna hitasukhéna hidalôkikapâlalôkikâya yudjévûti*, « qu'ils soient unis à toute espèce d'avantage et de plaisir, tant pour ce monde que pour l'autre. » Le *ti* pour *iti* qui suit *yudjéva* et qui nécessite l'allongement de la voyelle finale, termine la proposition

par laquelle le roi exprime son désir. Je ne m'arrête pas à l'*anusvâra* qui suit *hitasukhênam*; ou c'est une faute du graveur, ou une apparence de la pierre qui a trompé l'officier, si intelligent d'ailleurs, auquel on doit la copie de cette inscription.

Il y a quelque incertitude sur le troisième mot de la phrase suivante : *hêvê djanam supa? itchhamê*; le point d'interrogation placé par Prinsep sur le *pa* prouve que cette leçon n'est pas certaine; j'ai supposé un *kh*, *sukham*, et j'ai traduit en conséquence; on aimerait mieux trouver *sukham*. L'incertitude s'étend aussi sur le premier mot de la fin de cette phrase, *duka nêtcha*; j'ai traduit comme s'il y avait *dukkham nêtcha* « et puissiez-« vous ne pas éprouver de malheur; » mais quelque simplicité que présente cette correction, elle n'en est pas moins très forte, et par là peu vraisemblable; car quelle apparence y a-t-il qu'un copiste ait, dans un mot aussi connu que *dukkham*, substitué un *k* à un *kh*? Tout dépend ici de la manière dont on lira le *supa* de la phrase précédente, puisque *duka* paraît devoir en être l'opposé. Quant au verbe *pâhunêtha*, j'en crois l'orthographe fautive, et je propose de remplacer 𑀳 *ha* par 𑀧 *pa*, de sorte que *pâpunêtha* serait une deuxième personne de l'impératif pâli du verbe sanscrit *prâpnôti*, « il obtient. »

Après le mot *ava*, qui répond à *yâvat* « jusqu'à ce que, » la copie de Prinsep accuse une lacune de dix lettres; cela est fort regrettable, parce que nous trouverions peut-être ici quelque chose de plus précis que ces vagues assurances de dévouement au bonheur du peuple. Quoi qu'il en puisse être, on comprend que cette lacune rende à peu près inintelligibles les trois mots *êka pulisê manâti*, « un seul homme pense. » *Manâti* lui-même est-il correct? et une révision nouvelle du monument ne donnerait-elle pas ou *manyati* pour *manyatê* « il pense, » ou *mânêti* pour *mânayati* « il honore? » J'avoue que j'inclinerais pour cette dernière supposition.

Je crois entendre les mots suivants : *êtañ sêpi dêsañ nô sava dêkhatê hi tuphê*, littéralement « car ce *Stûpa* regarde tout ce pays de nous; » par le mot *regarde*, il faut vraisemblablement entendre « commande, gouverne, » puisque, comme vont nous l'apprendre les mots suivants, c'est sur ce *Stûpa* qu'ont été exposés les principes de morale que recommande Piyadasi. D'ailleurs, le mot « regarde » peut aussi bien être une allusion à la position qu'a dû occuper le *Stûpa* dont parle notre inscription, au sommet du mont Khandgiri[1]. On ne trouvera pas de difficulté à voir le neutre *êtañ* « cela » joint au pronom masculin qui se rapporte à *tuphê*, littéralement « cela ce *Stûpa*; » cet idiotisme populaire reparaît dans d'autres passages de nos inscriptions. Il faut ajouter un *anusvâra* à *sava* qui se rapporte à *desam*; quant à *dekhatê*, il peut se défendre à la rigueur; mais je préférerais l'actif *dekhati*; c'est à cette voix que nous rencontrons ailleurs ce verbe. Je dois ajouter que *dêsamnô*, dont la copie de Prinsep fait un mot unique, pourrait fort bien répondre au sanscrit *dêçadjña* « qui connaît le pays; » mais, pour que ce mot se rapportât à *tuphê*, il devrait s'écrire *dêsañnê*, et encore ne sortirait-il guère de cette leçon qu'une interprétation moins satisfaisante que celle que je propose. Prinsep n'a pas manqué le sens de ce qui suit : *êtañsi tchilâpi rite*, littéralement « sur lui aussi a été fixée la règle « morale. » Après les mots *yam êkapulisê*, « et un homme, » Prinsep marque une lacune de

---

[1] J. Fergusson, *Illustr. of the rock-cut Temples of India*, p. 14.

quatre lettres; je ne puis dire jusqu'à quel point cette lacune intéresse le sens de ce qui suit; mais il est certain que les mots *bandhanam va palikilésamva pápunanti* signifient littéralement « rencontre soit la captivité soit de mauvais traitements. » La phrase subsiste donc dans sa structure principale, et ce qui manque peut être quelque chose comme « ayant commis une faute, » car il semble que l'intention du roi soit de diminuer la rigueur des châtiments.

Dans ce qui vient après et dans la ligne suivante, je n'aperçois plus guère que des mots détachés, et je ne suis pas sûr du sens que j'en tire; je souhaite que le lecteur réussisse mieux que moi avec ces éléments si décousus. Je traduis par « à partir de ce jour » le mot *tatahôte*, qui reparaît dans d'autres passages des monuments de Piyadasi; est-ce la réunion de *tata* et de *hôte*, pour *tataḥ* et *bhûtaḥ*, ou est-ce une contraction de *tatamahôtê* qui se trouve aussi dans ces inscriptions et qui doit répondre au sanscrit *tanmuhûrtât* « à partir de cette heure; » c'est ce que décidera le lecteur judicieux; j'incline pour ma part vers la dernière explication. Il n'y a pas de doute sur *akasmâ*; c'est le sanscrit *akasmât*, « soudainement, aussitôt. » Dans *téna bandhanatâ ka anétcha* on voit bien que *téna* doit se rapporter à une personne dont le roi a parlé auparavant; c'est probablement le grand ministre auquel le roi recommande d'user de modération dans le châtiment des coupables. Mais qu'est-ce que *bandhanata ka?* faut-il couper ainsi *bandhana* « de la captivité? » mais alors que faire de *téna?* Faut-il lire *bandhanâtâ*, ablatif populaire, pour *bandhanât?* mais alors que faire de la lettre unique *ka?* Je ne puis croire que le texte soit ici correct, et c'est par conjecture que j'ai ajouté les mots « il sera délivré; » les crochets sont destinés à prévenir le lecteur que ces mots ne sont réellement pas sur le monument. Ma traduction « et des autres » donne à penser qu'après « cette captivité » le texte rappelait « les mauvais traitements » dont il est parlé dans la période précédente; mais le texte n'est pas si explicite, et pour trouver matière à cette supposition, j'ai besoin de substituer l'ablatif *annêtcha* au nominatif *annétcha*, qui est au masculin singulier. Comme ce mot est suivi d'une lacune de deux lettres, il ne m'est pas permis d'être plus précis. Il se présente un double sens pour les mots *bahudjanê dasyé dukhiyati*; en lisant *désyé*, on a: « beaucoup de gens du pays sont dans la douleur; » en supposant que *dasyé* est pour le sanscrit *dâsyé*, on aura: « beaucoup de gens souffrent dans l'esclavage. » cela est bien dans le sens de tout le morceau; mais on n'en voit pas la connexion exacte avec ce qui précède à cause des nombreuses lacunes que nous n'avons pas le moyen de combler.

Ce qui suit est plus clair: *tata ichhitavyé tuphé hi* doit signifier « c'est pourquoi ce « *Stûpa* doit être désiré, » et la raison qu'en donne le roi se trouve dans les deux mots suivants *utmadjham paṭipâdayêmâti*, « puissions-nous faire obtenir la liqueur enivrante « de la morale. » C'est manifestement le roi qui parle ici et qui explique comment il a été conduit à dresser le *Stûpa* auquel il donna le titre de « *Stûpa* du commandement, » à cause de l'édit gravé sur les rochers au-dessus desquels ou dans le voisinage desquels était construit ce *Stûpa*. Le peuple était malheureux; le roi, qui veut le rendre heureux tant dans ce monde que dans l'autre, pense que le moyen d'atteindre à ce but, c'est de lui enseigner la règle, la morale, comme il l'appelle du mot de *siti* (pour le sanscrit *sthiti*)

Le *Stûpa* auquel se rattachent ses instructions morales est donc devenu l'objet de ses désirs, car il se disait : Puissé-je faire obtenir au peuple la morale qui est comme un breuvage enivrant. Les mots *tata itchhitaviyé tuphé ti* « c'est pourquoi ce *Stûpa* doit être « désiré » doivent être entendus comme s'ils étaient prononcés par le roi avant l'érection du *Stûpa*, au moment où le *Stûpa* est devenu l'objet de ses désirs, et le *ti* qui suit le verbe *paṭipâdayêma* indique que c'est le roi qui parle. Pour rendre ce sens d'une façon plus claire, j'ai mis le passé dans ma traduction « a dû être désiré ; » j'en avertis pour qu'on ne le cherche pas dans le texte où il n'est pas exprimé. J'ai rendu de même *ti* par « me suis-je dit, » pour marquer le rapport de la seconde proposition à la première. Si on hésitait à diviser, comme je le propose, en deux mots *tuphé ti*, parce que la conjonction *ti* se trouve ainsi rejetée à la fin de la proposition, ce qui n'est nullement régulier en sanscrit, on en ferait l'instrumental *tuphéhi* « par les *Stûpas*, » et on comprendrait ainsi les deux propositions *tata itchhitaviyé*, « aussi il doit être désiré » *tuphéhi*, etc. « à « savoir, puissions-nous au moyen des *Stûpas* leur faire obtenir la liqueur enivrante de « la morale. » Je ne crois pas qu'on hésite sur le sens de *nîtimadjham*, pour le sanscrit *nîtimadyam*; je préférerais cependant *madyam* par un *dj* non aspiré ; peut-être une révision nouvelle du monument nous apprendra-t-elle qu'il faut lire *nîtimagam* « la voie de « la morale. »

Le roi passe ensuite à l'énumération des mauvais penchants qui empêchent de pratiquer cette morale qu'il recommande. Les mots *imêhitcha vagêhi nô sampaṭipadjati* signifient certainement « et par ces classes (de vices) elle n'est pas respectée. » *Sampaṭipadjati* répond au sanscrit *sampratipadyaté*. Ces classes de vices sont *isâya*, « par l'envie, » *âsulôpêna*, littéralement « par le retranchement de la vie, » c'est-à-dire par le meurtre ; *niṭhûlyêna*, « par la cruauté ; » *tûlanaya*, selon Prinsep, « par la méchanceté, » ou si l'on veut « par la précipitation, » à cause du sens le plus ordinaire du radical *tur* ou *tvar* dont paraît dériver *tûlana*, pour *tûraṇâ* qui serait d'ailleurs inconnu au sanscrit ; *anâvûtiya*, « par « l'absence d'une profession » qui impose à l'homme le travail, pour le sanscrit *anâvrittyâ*; *âlasyêna*, « par la paresse ; » *kilamathêna*, « par l'habitude de perdre son temps, » expression que les Pandits de Prinsep ont très-ingénieusement rapprochée d'une locution vulgaire, *katham kâlam mathnâsi*, « comment passes-tu ton temps? » Après avoir énuméré ces vices, le roi ajoute que « cette gloire est à désirer » en se servant de l'expression *sé itchhitaviyé kiti*, qui a déjà paru sur les édits des colonnes. Ici, le pronom *sé* est fautif avec le féminin *kiti*, ainsi que l'a bien remarqué Prinsep ; mais est-on bien sûr de la leçon, et le monument ne porterait-il pas *sâ*, comme sur la colonne de Firouz, *itchhitaviyé hi ésâ kiti*?[1] Une lacune de trois lettres et l'altération de quelques signes nous empêchent de reconnaître quelle est la gloire à laquelle le roi aspire. Après *été* « ces » trois lettres manquent ; à cette lacune succèdent *bahuvéna mamâti*, où l'on reconnaît au premier coup d'œil *mamâ* « de moi, » à moi, voilà, » et *bahu* « beaucoup ; » mais je ne sais plus que faire de *véna*; j'ai traduit en attendant une révision nouvelle de l'original comme si *hu* de *bahu* représentait *bhu*, afin d'obtenir une troisième personne plurielle du

---

[1] *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 578, l. 16.

subjonctif de la forme intensive du radical *bhû*, *babhuvê*, laquelle imiterait plutôt qu'elle ne reproduirait la forme régulière du sanscrit. Si le roi demande qu'il puisse exister quelque chose qui lui accorde une gloire désirable, ce sont, selon toute vraisemblance, des qualités et des vertus. Aussi voyons-nous la phrase suivante se rattacher à cette idée : *êtêsu tchu savêsu mûlê anâsulôpê atulanâ tchu*, littéralement « et à elles toutes les « racines (sont) l'absence de meurtre et l'absence de précipitation. »

Dans la phrase suivante, si j'en entends bien tous les termes, le roi promet la sécurité à celui qui, désirant suivre la règle qui lui est tracée, craindrait les persécutions : *nitîtchhañ* est une forme pâlie du sanscrit *nîtitchhan*, « désirant la règle. » Il n'y a pas de doute sur *ê kilantê siyâ* : ces formes mâgadhies reproduisent presque lettre pour lettre la phrase pâlie *yê kilantê siyâ*, « celui qui serait dans l'épuisement. » Prinsep a placé un point d'interrogation devant la syllabe *tê*, ce qui prouve qu'il la croyait douteuse, et dans le fait on attend ici *sê*, « celui-ci, lui, » corrélatif du *ê*, pour *yê*, qui précède. Les deux termes suivants sont plus difficiles à analyser, quoique le sens paraisse être celui que j'ai conjecturé. Sur la planche de Prinsep, les signes sont placés de telle sorte qu'ils paraissent former deux mots, *ugati samtchalitavadhêta*; nul doute qu'il ne faille séparer *vadhêta* de *samtchalita*, réunir la lettre suivante *va* à ce verbe *vadhêta*, et le traduire « qu'il croisse « même, qu'il prospère malgré cela. » Le mot *samtchalita* donne directement le sanscrit *samtchalita* ou *samtcharita*, mais outre que ce terme ne porte aucune désinence, ce qui vient sans doute de la faute du graveur ou du copiste, le sens que suggèrent les radicaux *tchal* et *tchar* ne donne ici aucune lumière. En supposant un *a* long à la seconde syllabe, on aurait *samtchâlita*, qu'on tirerait de *samtchara*, « passage difficile, détresse; » mais la difficulté est de savoir si l'on peut faire de *samtchârita* un substantif neutre dérivé du participe *samtchârita*, en anglais *distressed*, ou bien si ce mot doit garder ici la signification d'adjectif qui est conforme à sa nature grammaticale. Le substantif conviendrait mieux; car en réunissant *ugati* à *samtchalita*, malgré la séparation qui paraît sur la copie de Prinsep, on trouve *u*, qui est, selon toute probabilité, le reste de la préposition sanscrite *ut*, et qui exprime l'action de *sortir hors de*. Le mot *gati* n'est déjà pas parfaitement clair; mais la cérébrale ट *ṭi* permet de supposer la suppression d'un *r*, et si le monument offrait ici réellement une lacune, l'addition d'un *ka* donnerait le composé *ugaṭika* pour *udgartika*, « qui est sorti du trou, » et ce terme réuni à *samtchalita* fournirait un sens fort convenable ici, « étant sorti du trou et du défilé, » pour dire « étant sorti de sa profonde « détresse. » C'est dans ce sens que j'ai traduit, moyennant les diverses suppositions que je viens d'exposer, et en lisant *samtchâlitê* pour *samtchalita*. Il est bien entendu que je ne donne cette version que pour ce qu'elle vaut; elle a besoin d'être vérifiée par un nouvel examen du texte. Ainsi en se reportant au fac-simile de M. Kittoe, on peut supposer *agaṭha* en lieu de *ugati*, pour le sanscrit *udgâḍha*, et traduire « étant tout à fait « dans la détresse. » J'entends les mots suivants *hitapiya êtaviya* comme complétant la pensée du roi qui, après avoir relevé le malheureux de sa détresse, veut que l'utile et l'agréable soient les seules choses qu'il rencontre. Il n'y a pas de grammaire apparente dans ces mots; on remettrait tout en règle avec deux anusvâras, *hitapiyañ êtaviyañ*; *vi*

est pour *éva* dans le sens de *seulement*. Je suis ici la transcription plutôt que le texte de Prinsep; son texte se lit avec un anusvâra, *êtam siya* « comme celui » ; mais je n'ai pu rien faire de cette leçon.

Les termes que je viens d'examiner complètent la proposition à laquelle en succède une autre qui me paraît un peu mutilée. Cette proposition se compose des termes suivants : *hêvammêva êtam taphakatêna vataviya nanamnadakhuta* ; sur le facsimile de M. Kittoe, il paraît une lacune d'environ deux lettres après *êta*, qu'on peut à la rigueur lire *êtaṁ*, et au lieu de *taphâ*, on lit *tapha* ; il en résulte à mes yeux beaucoup de doute sur tout le passage ; et quoique j'aie conservé le sens des Pandits de Prinsep pour *taphâkatêna*, je pense, avec Prinsep lui-même, que ce sens est tiré de trop loin. Voici, je crois, de quel côté il faudrait chercher. Le dernier mot *nanamnadakhuta* est évidemment altéré dans sa grammaire ; je suppose qu'un anusvâra manque après *nana*, pour le pâli *nânaṁ* « non autre chose, » et que *dakhuta* rappelle une forme comme *dêkhitva*, qui pourrait être écrite ici *dêkhita*, ainsi qu'on a ailleurs *sita*, pour le pâli *sutva* « ayant entendu. » J'ai traduit dans ce sens, ne pouvant rien faire de l'hypothèse d'après laquelle *dakhuta* serait pour *dukhita* « frappé du malheur, » mot qui d'ailleurs irait bien à l'ensemble du texte. La personne à laquelle se rapporte cette courte phrase « n'ayant vu rien autre chose » doit être celle à qui appartient la mission exprimée par le verbe *vataviya*. Quant à *taphâkatêna* ou *taphakatêna*, j'ai rappelé tout à l'heure le sentiment de Prinsep sur la traduction des Pandits; et s'il venait à être établi qu'on doit lire *taphâkatêna*, ce sens tomberait de lui-même. Mais *ta* appartiendrait à un mot précédent, et *phakatêna* rappellerait le sanscrit *prâkritêna* « avec le langage populaire, au moyen du prâkrit. » Cette interprétation donnerait une nouvelle face à cette partie de l'inscription. Le roi, voulant porter les enseignements de la morale et les consolations qu'elle donne, dans le cœur des malheureux, dirait *hêvammêva* « c'est ainsi que, » *êtaṁ ta*, pour *êtaṁ tata* « cela ici, » *phakatêna* « avec le prâkrit, » *vataviya* (pour *vatavîyaṁ*) « doit être dit, » *nanaṁnaṁ* « rien autre chose, » pour dire « non un autre dialecte, » ou « non d'autres ordres, » *dakhita* pour *dêkhita* « ayant regardé. » Je souhaite plutôt que je n'espère voir se confirmer cette curieuse interprétation, qui nous donnerait l'explication royale de l'emploi qu'avait fait Piyadasi du dialecte populaire pour promulguer ses instructions.

Il n'y a pas de doute sur la valeur de la phrase suivante : *hêvaṁcha hêvaṁ cha dêvânaṁ piyasa anusathi*, littéralement « et de même aussi en ce point (est) le commandement « du roi chéri des Dêvas. » Quant à la courte phrase *se mahâ . . . tasa saṁpatipadayê*, je l'ai traduite comme si le texte devait porter *mahâmâtasa* ; mais sur le fac-simile de M. Kittoe, la lacune est trop considérable pour être comblée par la seule syllabe *ma* ; il en faut au moins deux. Puis le lecteur peut se rappeler les doutes qui restent encore sur les propositions que termine *saṁpatipadayê* ; je les ai exposés au commencement du § 1er de la présente étude. De plus, *se* doit se rapporter ou à l'édit ou au commandement du roi, tandis qu'on attendrait ici le pronom *mê* si *saṁpatipâdayê* était au présent. Tout cela me porte à désirer qu'une révision nouvelle du monument rappelle au jour les deux ou trois lettres effacées entre *mahâ* et *tasa*, et permette de faire un parti-

cipe de *sampaṭipâdayé*, mot dont la fin n'est même pas visible sur le fac-simile de M. Kittoe, afin qu'on puisse trouver un sens approchant de celui-ci : « ce commandement doit « être respecté par » — celui dont le titre ou le nom est caché sous le mot incomplet de sept lettres. Ce qui suit ne présente pas moins d'obscurité : *mahé sâyé sampaṭipati? paṭipâdayâmi*, car, en premier lieu, il n'est pas certain que *mahé* n'appartienne pas au mot précédent *sampaṭipâdayé*, qu'il faudrait lire alors *sampaṭipâdayâmahé*, à la première personne du pluriel. Puis, pour obtenir la traduction que je propose, il faudrait en un seul mot *mahâsayé* « ayant de grands desseins » ; tel qu'il est sur la copie de Prinsep, le mot *âsâyé* ressemble plus à un datif qu'à toute autre forme. Toutefois, malgré ces diverses objections, je n'ai pu rien trouver de mieux que de supposer dans *mahé âsayé* une composition imparfaite pour *mahâ âsaya*, et c'est l'ensemble du passage, dans lequel il me semble voir le roi s'exalter à la pensée de ses desseins, qui me rend cette opinion moins invraisemblable. J'ajoute un *anusvâra* à *sampaṭipati* et *sam* au verbe *paṭipâdayâmi*, littéralement « je fais exécuter la non exécution ». Est-ce à l'idée que le roi tente quelque chose qui n'a pas existé avant lui que se rapportent les mots *né hi étaṁ natthi*, lesquels sont parfaitement lisibles sur le fac-simile de M. Kittoe, sauf la première syllabe *na* que Prinsep lit *né*? Je l'ai cru, en admettant que *né* répond à *nô* et *natthi*, qui serait peut-être mieux *nathi*, au sanscrit *nâsti* « non, en effet, cela n'est pas. »

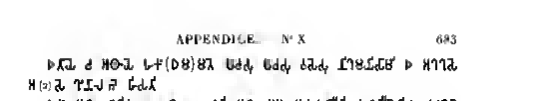
Le roi continue avec une maxime générale dont la pensée est tout entière dans le sens qu'on donnera à *sagaṁ*, soit qu'on y voie *svargasya* « du ciel », soit qu'on le représente par *sargasya* « de l'abandon, du renoncement ». Prinsep et ses Pandits ont adopté le premier sens ; je ne crois pas devoir m'éloigner de leur sentiment, d'autant plus que, dans le second des édits séparés de Dhauli, on trouve *svaga*, qui est certainement le sanscrit *svarga*. La phrase me paraît se composer comme il suit : *sagasa aladhi nô ladjaladhe duakaléhi*; je ne puis croire qu'il ne manque pas ici quelque voyelle, et en en rétablissant deux dans *ladhi*, que je lis *ladhi*, je traduis littéralement « l'acquisition du ciel, non l'acquisi« tion de la royauté est difficile à saisir, en effet. » *âladhi* est bien une forme pâlie pour le sanscrit *âlabdhi*, *lâdje* répond à *râdjye* « la royauté », et *duahale* à *durâharaḥ*; la conjonction placée à la fin de la phrase est un idiotisme déjà remarqué, qui est propre au style de ces inscriptions.

Je ne suis pas sûr d'entendre ce qui suit ; cependant l'addition de quelques voyelles donne une version qui se présente assez naturellement. Ainsi au texte de Prinsep, qui lit : *sanañmêvam anamtamenaṁ aṭhêké sapaṭipadyâmi*, j'apporte ce petit nombre de changements : *isinaṁ* pour *isanaṁ*, *anatamânaṁ* pour *anaṁtamanam*, *sampaṭi* pour *sapaṭi*; et je traduis de la manière suivante : « J'honore extrêmement les Richis qui sont aussi accom« plis [que ceux que je vois] », et il ajoute *nôtcha éta sagaṁ âlâdayisathiti*, « mais vous « n'obtiendrez pas ainsi le ciel », en prenant *isinam* pour le génitif pluriel du pâli *isi* « un Ri« chi », *anutamânaṁ* pour le sanscrit *anuttamânâm* « aux supérieurs », *aṭhêké* pour *atirékaṁ* « excessif », et *âlâdhayisathâ* au lieu de *âlâdayisathiti*, à la deuxième personne du pluriel, le roi s'adressant soit aux Richis eux-mêmes, soit à ceux qui croiraient que leurs pratiques sont le comble de la perfection. Pour les mots suivants : *syaṁ apanasiyaṁ*, je n'ai

pu rien trouver de meilleur que le sens de Prinsep. Le pronom *ayaṁ* doit faire allusion à *sagé* « le ciel » ; il faut seulement supposer que ce pronom est ici à l'accusatif, ce qui est bien irrégulier, puisqu'on devrait trouver *imaṁ*. L'adjectif *apanasayam*, selon les Pandits de Prinsep, signifie « qui ne peut être acheté » ; dans un passage tout à fait semblable du second édit détaché, nous trouverons un mot qui présente quelque homophonie, *dasanitchhaka* ; mais ce rapprochement ne m'a jusqu'ici conduit à rien. Le verbe *êhatha* signifie bien « faites effort », ainsi que l'ont vu les Pandits de Calcutta ; il faut y ajouter, comme l'a fait Prinsep, l'idée d'acquérir : « faites effort pour acquérir ce bien inestimable. »

Prinsep n'a pas manqué le sens de la phrase suivante, *iyaṁtcha lipi tisanakhatêna sôtaviya* « et cet édit doit être entendu au *Nakhata Tisa* (Nakchatra Tichya) » ; seulement il faut écrire *sôtaviyâ*. L'emploi de l'instrumental dans *nakhatêna*, pour désigner le temps, est un trait remarquable de l'analogie qui existe entre le style buddhique de toutes les écoles, soit en sanscrit, soit en pâli, et le langage de nos inscriptions ; on sait, en effet, que pour exprimer l'idée de « en ce temps-là », les textes sanscrits disent *têna samayêna*. Une lacune d'au moins quatre lettres rend plus obscur ce qui suit, *aṁtamântchâ tisé... na khaṇêna* « et à la fin du mois » ; le reste exprimait peut-être cette idée « qui tire son nom du Nakchatra Tichya », lequel est le huitième des Nakchatras et qui sert à dénommer le mois de Tichya répondant à décembre-janvier. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'immédiatement avant la lacune nous trouvons *tisé*, et que *nakkhatêna*, au moyen d'un simple déplacement, donnerait *tisé nakkhatêna* « dans le Nakchatra ». Les mots *êkê napi sôtaviyâ* « même par une seule personne il doit être entendu » permettent de penser que le roi comptait que la lecture de son édit pourrait être faite devant plusieurs personnes, et probablement, comme nous le conjecturerons dans l'analyse de la fin du second édit détaché, devant les membres de l'Assemblée des Religieux ou devant le *Saṁgha*. Quant à présent, nous ne devons pas faire dire à notre passage, incomplet comme il est, plus de choses qu'il n'en exprime réellement. Je renvois également à l'analyse de la fin du second édit détaché la justification du sens que j'adopte pour le mot controversé *kâlaṁtam*, « jusqu'à la fin des temps », et pour le terme également difficile de *saṁgathâ*, que je lis *saṁghathaṁ* « pour le bien, dans l'intérêt de l'Assemblée ».

Les lacunes qui répandent malheureusement tant d'obscurité sur la partie principale de cette inscription ne manquent pas non plus dans les trois paragraphes qui la terminent, et cela est d'autant plus regrettable que, si leur lecture est exacte, on y trouverait plus d'un nom géographique important, et par suite l'occasion de rapprochements curieux. Aussi malgré l'état du monument, je ne puis m'empêcher d'en continuer l'étude ; ces vénérables restes d'une antiquité si peu connue ont pour le philologue un intérêt qui ne lui permet pas de s'en détacher sans en avoir poussé l'interprétation aussi loin qu'il lui est possible de le faire. Je copie, puis je transcris la fin du texte, tel que le donne J. Prinsep :



Êtaya athâya iyam lipi likhitâ hida êna nagalaviyôhâlakâ sasvatam samayam yudjêvû (cinq lettres) *kasa akasmâ palibôdhava akasmâ pali* ... *kamadêvam nâsi* (deux lettres) *yati*

Êtayé tcha athayé hakam (dhamma) *maté pamtchasu pamtchasu vasêsu nikhamayisâmi ê akhakhasé a* (deux lettres) *sé khinâlambhê hosati*

Êtam atham djânita ..... *thâ* (une lettre) *iti atha mama anusathi. udjênîyépitcha kumâle êtayêvam athayé nikhama* (quatre lettres) *hêdisamméva vatam nôtcha atikamayisati tini vasâni hêméva tam khasilatépi adâ am* (quatre lettres) *té mahâmâtâ nikhamisamti anusayânam tada ahêpayita atané kamma étam djânisamti tam tam pitakho kalamti atha lâdjané anusathi*

« C'est pour cela que cet édit a été écrit ici afin que les gouverneurs de la ville appliquent continuellement (cinq lettres) pour le peuple une instruction instantanée, instantané aussi —— comblant les désirs pour nous voilà.

« Et pour cela, tous les cinq ans je ferai exécuter [la confession] par les ministres de la loi; celui qui dissimulant ses péchés (deux lettres), celui-là sera impuissant dans son effort.

« Ayant connu cet objet, ... car tel est mon commandement. Et le Prince royal d'Udjdjayinî devra aussi à cause de cela exécuter (quatre lettres) une cérémonie pareille, et il ne devra pas laisser passer plus de trois ans; et de même aussi à *Takhasila* (Takchaçilâ) même. Quand (quatre lettres) les grands ministres exécuteront la cérémonie de la confession, alors, sans faire abandonner son métier à aucun des gens du peuple, ils le feront pratiquer au contraire par chacun. C'est là l'ordre du roi. »

Je me figure, peut-être à tort, car dans ce genre de recherches où l'on a si peu de secours, on est d'autant plus exposé à de nombreuses illusions, je me figure cependant que cette traduction doit être exacte dans ses principaux traits. Il n'y a pas de doute sur la valeur de la première phrase *êtâya athâya iyam lipi likhita hida*, « pour cet objet « cette écriture a été écrite ici; » seulement il est plus conforme à l'orthographe ordinaire du monument de lire *êtâyê athâyê*, comme au début du second paragraphe, et l'on doit joindre cette phrase à la suivante par le pronom conjonctif *êna* pour *yêna*. Je ne doute pas davantage du sens de cette seconde phrase *êna nagala viyôpalakâ sasata samayam yudjêvû*, littéralement, « pour que les gouverneurs de la ville appliquent pendant un « temps perpétuel; » il faut lire, comme Prinsep l'a reconnu lui-même, *nagalaviyôhâlakâ*, de même qu'au commencement de l'inscription. Il est difficile de ne pas reconnaître dans

samtah le sanscrit *çâçvatah*, surtout auprès de *samayaṁ*, « en temps, » de même qu'il faut peu de changements pour faire de *yadjavâ*, *yudjêvû*, « qu'ils soient unis à, qu'ils s'appliquent à, » comme au commencement de l'inscription. Une lacune de cinq lettres nous empêche de rien faire des deux syllabes *kasa*. Il serait possible cependant que ces syllabes fussent le reste du mot *lôkasa*, « pour le peuple; » c'est dans cette supposition que j'ai traduit, sans cependant y tenir beaucoup. Dans *okasmâ paṭibôdhave*, je trouve le sens de « soudainement ou avertissement même, » cela doit faire allusion au principal objet de l'édit qui est destiné à donner au peuple une instruction de tous les instants. Un sens analogue doit être caché dans *akasmâ pati*, mais une lacune d'au moins deux lettres nous empêche de reconnaître l'idée exprimée par ce substantif, qui est de même forme que *paṭibôdha*. Après cette lacune, on reconnaît aisément *kâmadêvam nô*, « donnent aussi les « objets de nos désirs, » ou avec *dêva*, « donnant même, etc. » C'est une épithète qui se rapporte vraisemblablement au mot perdu dans la lacune. Si Prinsep ne marquait pas une espace vide de deux lettres entre *ti* et *yâti*, on traduirait sans difficulté, « qu'il soit « voilà, » mais l'absence de deux lettres est indiquée par deux croix, comme pour les autres lacunes, sur le facsimile de M. Kittoe.

C'est à la sagacité de J. Prinsep que nous devons en partie l'intelligence du commencement du second paragraphe, dont le sens roule sur la valeur qu'on doit assigner au verbe *nikhamayisâmi*, littéralement, « je ferai sortir. » S'appuyant sur l'acception religieuse qu'a le verbe *nikkhamo* dans le pâli des Buddhistes de Ceylan, et s'autorisant de l'expression *nikhamisanti anusayânaṁ*, qui va se présenter dans le troisième paragraphe, Prinsep propose de traduire ce verbe par « donner l'absolution, » en le dérivant de *kcham*, « pardonner, » ou par « admettre dans le corps des Religieux, » en le dérivant de *kram* précédé de *nich*[1]. De son côté, Lassen adoptant en partie le résultat des combinaisons de Prinsep, traduit *anusayânaṁ*, qu'il lit *anusâyanaṁ*, par « confession[2], » et remarque qu'il doit être ici question de la grande assemblée quinquennale dont parlent les voyageurs chinois[3], et à laquelle fait probablement allusion la légende du roi Açôka, telle qu'elle est rapportée par les livres du Népâl[4]. Je crois cette opinion inattaquable dans sa généralité, et en ce qui touche le paragraphe de l'inscription qui nous occupe actuellement, elle s'y applique avec une rigueur parfaite. Les mots *pañtchasu pañtchasu vasêsu* signifient bien « tous les cinq « ans. » Il est également très-probable que Prinsep comble exactement la lacune qui précède les lettres *matâ*, quand il lit *dhamma matâ*, « les ministres de la loi; » il se peut toutefois que ce soit *mahâmatâ* qu'on doive lire, parce que c'est d'eux qu'il est parlé dans le troisième et dernier paragraphe de l'inscription, justement dans le passage même où il est question de la cérémonie désignée par les mots *nikhamisanti anusayânaṁ*. Quant à cette cérémonie elle-même, je pense avec Lassen que ce doit être la confession, institution que l'on sait appartenir au Buddhisme. Mais cette confession n'était pas réservée au seul usage des Religieux; le troisième édit de Girnar, qui se répète, comme on sait, à

---

[1] J. Prinsep, *Examination of the separate Edicts*, etc. dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 453.

[2] *Indische Alterth.* t. II, p. 226, note 2.

[3] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 26.

[4] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, t. I, p. 394, note 2.

Dhauli et à Kapur di giri, nous apprend que cette cérémonie de l'*anusayânaṁ* avait pour destination spéciale de rappeler au peuple les grands devoirs de morale sur lesquels repose la loi (*dhaṁma*) au succès de laquelle le roi Piyadasi consacre ses efforts[1]. Si donc le mot *anusayânaṁ* peut avoir, par suite de son analogie avec le sanscrit classique *anuçaya*, « repentir, » la signification spéciale de *confession*, il faudra y voir une confession accompagnée de la promulgation des principes moraux du *Dhaṁma*, et on devra se figurer la chose de cette manière : on rassemblait le peuple tous les cinq ans, on engageait chacun à faire l'aveu de ses fautes, et on lui rappelait les principes de la loi.

C'est, jusqu'à présent, la seule idée que je me puisse faire de cette cérémonie qui est indiquée dans l'édit séparé que nous examinons, comme dans l'édit général, mais qui n'est explicitement décrite nulle part, du moins dans l'état où nous sont parvenues les inscriptions. Mais je dois exposer les difficultés de détail qui restent encore touchant l'intelligence précise des termes ; et comme le verbe *nikhamayisâmi* tire son sens spécial de son rapport avec le mot *anusayânam*, je suis obligé d'examiner ici ce mot, quoiqu'il ne soit pas écrit dans le second paragraphe et qu'il ne se présente que dans le troisième. J'ai transcrit avec Prinsep *anusayânam*, et je ne ferais aucune difficulté de corriger avec Lassen *anusâyanam*, je remarque cependant que, dans toutes les transcriptions que nous avons de ce terme, la semi-voyelle *y* est accompagnée d'une voyelle soit *i*, soit *â*; cette circonstance me paraît militer en faveur d'une leçon comme celle de Dhauli adoptée par Prinsep, où la fin du mot doit être *yânaṁ*, ou comme celle de Girnar, où elle est *yenaṁ*. Mais cette leçon n'est pas facile à justifier grammaticalement, et il est évident que si le terme en question est analogue au sanscrit *anuçaya*, « repentir, » il en est par exemple le substantif causal « l'action de faire repentir, » et par extension la cérémonie où chacun est invité à faire acte de repentir ; la voyelle longue doit être là où la place Lassen, *anusâyanaṁ*, et non où la donne le facsimile de Kittoe suivi par Prinsep, *anusayânaṁ*. M. Wilson échappe à ces difficultés en lisant, avec l'inscription de Kapur-di-giri, *anusayanaṁ*, mais il traduit, je ne sais sur quelle autorité, *anusayanaṁ* par *infraction*, puis tout en convenant de la réalité du sens de *repentir* attribué à *anusayanam*, il avance que ce sens ne va pas ici ; et c'est cependant le sens d'*expiation* qu'il donne dans la version qu'il propose[2]. Il y a là des contradictions que je ne me charge pas de concilier. On voit les difficultés que laissent subsister les orthographes diverses de ce terme difficile, quand on veut arriver à la précision nécessaire pour une traduction exacte. Je ne proposerai pas de lire *anuséyânaṁ* comme paraît le donner le fac-simile de M. Kittoe, quoique ce mot pût s'expliquer selon les lois de l'euphonie populaire, par la réunion de *anusé* pour *anusaya* et *yânam* « la marche du repentir, la procession du peuple qui va confesser ses péchés. » Quoique cette idée approche plus de celle d'une cérémonie, et que le sens que je donne au verbe *nikhamayisâmi* s'y rapporte parfaitement, je n'ose insister sur cette conjecture, tant que nous ne serons pas plus certains de la lecture du monument.

Je passe au mot *nikhamayisâmi*, pour l'explication duquel Prinsep hésite entre les radi

---

[1] *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 172.

[2] Wilson, *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. asiat. Soc. of Great Britain*, t. XII, p. 172.

caux *kcham*, « tolérer, » et *kram*, « marcher. » Lassen se décide pour *kram* précédé de *ni*, qui fait certainement en pâli *nikkhama*, de sorte que la forme *nikhamayisâmi* répondrait exactement au futur pâli *nikkhamayissâmi*, « je ferai sortir, » et au sens figuré « je ferai ré-« sulter, avoir son effet. » Je ne doute pas, pour ma part, de l'exactitude de cette explication; mais le plus récent des interprètes du monument de Girnar, M. Wilson, tire ce verbe du sanscrit *kcham*, « supporter, tolérer, » et, conformément à la signification qu'il assigne à *anusayanañ*, il traduit la leçon de Kapur-di-giri *anusayanam nikhamata*, « let injunctions be « endured or obeyed, » le second mot étant la forme pâlie du sanscrit *nikchamyata*, et l'écrivain ayant par erreur mis une forme active au lieu de la forme passive *nikchamyatam* qu'il faudrait trouver ici¹. Mais il se présente un grand nombre de difficultés contre cette explication : elle serait grammaticalement légitime, qu'elle serait suspecte à cause du sens qu'elle donne. N'est-ce pas quelque chose d'insolite que de voir un roi demander que ses ordres soient tolérés? Ensuite est-il bien sûr que le radical *kcham*, « tolérer, pardonner, » prenne jamais le préfixe *ni*? La grande lecture de M. Wilson peut seule nous éclairer sur ce point; quant à présent, dans le nombre assez considérable d'exemples qu'a rassemblés Westergaard, on ne voit que *sam* qui s'unisse à *kcham*. Ensuite on ne peut imputer au copiste l'erreur supposée d'avoir mis le verbe à la forme active au lieu de la forme passive, indispensable ici pour l'explication de M. Wilson; car il est de fait qu'en pâli le passif se forme par l'insertion de *ya* entre le radical et la désinence soit de la forme active, soit de la forme moyenne²; nous avons, si je ne me trompe, un exemple de ces passifs à forme active dans le *dukkhyati*, « il est malheureux, » de notre inscription. Mais il n'est pas besoin de chercher ici un passif; si le *nikhamatu* de Kapur-di-giri dérive du sanscrit *nichkramatu*, « qu'il sorte, » et *anusayanañ nichkramatu* doit signifier « que la cérémonie « du repentir sorte, » pour dire « produise son effet, ait lieu. » Ajoutons que, d'après cette explication, le préfixe est non plus *ni* mais *nis*, et que ce dernier est aussi fréquent avec le verbe *kram*, que *ni* paraît être rare avec *kcham*. Enfin, n'est-il pas permis d'employer comme un dernier et décisif argument le synonyme que le texte de Girnar, revu par Westergaard, substitue au *nikhamatu* du texte de Kapur-di-giri? Ce synonyme est *nyâtu*, ou, selon une lecture possible de Westergaard, *niyâtu*, qui remplace le *nikhamatu* de Kapur-di-giri. Or, quand M. Wilson a dit que le texte de Girnar était également inintelligible de quelque manière qu'on le lût, il n'a certainement pas fait attention que *niyâtu* répondait au sanscrit *niryâtu*, « qu'il sorte, » et que l'emploi de ce verbe dans un passage où un autre monument a *nikhamatu* était une preuve irrécusable de la valeur de *sortir*, qu'il faut attribuer à *nikhamatu*.

Maintenant, si dans le second paragraphe le roi parlant en son nom s'exprime ainsi : *dhaṁmamatê* (ou *mahâmâtê*) *pañtchasu pañtchasu vâsêsu nikhamayisâmi*, cela doit signifier « je ferai sortir tous les cinq ans les grands ministres; » c'est-à-dire « je veux qu'ils sortent » avec la mission spéciale qui leur est dévolue; et qu'exprime la locution formée de *anusayanam* joint au verbe *nikham*.

---

¹ Wilson, *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. asiat. Soc.* t. XII, p. 172. — ² Clough, *Pali grammar*, p. 111.

Les mots qui suivent le terme que je viens d'examiner présentent une lacune de deux lettres après le sixième; cela est certainement regrettable, parce que le passage en lui-même est difficile; je crois cependant pouvoir saisir et la forme de la phrase et son sens général. Elle se divise pour moi en deux propositions: *é akhakhasé a* (lacune de deux lettres) *sé khînâlambhé hasati*. La première se termine avec *a*, quelle que puisse être la fin de ce mot; la seconde commence à *sé*, car *é* et *sé* sont, dans le dialecte de nos inscriptions, les formes populaires des pronoms sanscrits *yaḥ-saḥ*, « celui qui, celui-là ». De là il suit que *akhakhasé* est un mot au nominatif en rapport avec *é*, « celui qui »; tout porte à supposer que ce doit être un adjectif composé. Après bien des essais infructueux, je n'ai pu trouver d'autre sens à ce terme qu'en supposant que le *kh* représente un *gh*, par suite d'une transformation familière aux plus infimes des dialectes populaires, à celui notamment qu'on nomme *paiçâchî*[1]. Ainsi *akhakhasé* reviendrait à *aghaghasé*, où l'on retrouverait aisément les deux mots sanscrits *agha*, « faute, péché », et *ghasa*, « celui qui mange »; l'expression « celui qui mange son péché » désigne d'une manière facile à comprendre l'homme qui dissimule sa faute. Il est fort probable que la voyelle *a* qui suit est le commencement d'une forme verbale; en pâli on serait sûr de trouver ici *assa*, « il serait ». Dans la seconde proposition qui commence à *sé*, « celui-là », *khînâlambhé* joue le même rôle que fait le terme que je viens d'expliquer dans la première. J'y reconnais sans hésitation le pâli *khînâlambah*, « celui dont l'entreprise est détruite, dont l'effort est impuissant », de *khîna* pour *kchîṇa*, et *âlambha* pour *ârambha*. Je ne suis pas si sûr de la leçon du dernier mot *hasati*, quoiqu'il faille très probablement y voir un futur du verbe *bhû*, « être ». Dans nos inscriptions nous trouvons *hôsâmi*, « je serai », où il reste quelque trace de la voyelle primitive; mais il se peut que *hasati* soit l'abréviation d'une forme comme *hésati*, laquelle serait la transformation naturelle du futur *bhéchyati* des *Gâthas* bouddhiques des livres népalais. Quoi qu'il en puisse être, je me crois autorisé par ces diverses analyses à traduire ainsi la proposition tout entière: « celui qui dissimule ses péchés (lacune de deux lettres) celui-là sera impuissant dans son effort. »

Pour traduire *étaṁ athaṁ djanitu* par « ayant connu cet objet », je lis *djanitu*, en supposant que nous avons ici le thème dont le pâli tire une forme plus développée, comme *djânitvâ*, pour *djânitvâna*. Une lacune de quatre lettres nous conduit à la syllabe *thâ*, qui se présente comme la deuxième pers. plur. d'un verbe dont la finale est allongée, ainsi que cela se voit fréquemment dans nos inscriptions. Il semble que le roi dise: « connaissant ce but, agissez en conséquence. » Cette syllabe n'est séparée des deux lettres *lati* que par la lacune d'une lettre; est-ce *bhi* qui manque? alors on aurait .. *thâbhilati*, qui se décomposerait ainsi: *tha+abhirati* pour *atha abhirati*, « ainsi le désir », ce qui va bien avec ce qui suit: *athu mamu anusathiti*, « ainsi de moi le commandement est voilà ». Il est clair qu'alors on renoncerait à faire de *thâ* la finale d'un verbe. Mais c'est déjà trop de paroles pour des textes aussi mutilés; on ne manquerait pas de nous dire qu'il est plus facile de combler par des hypothèses les lacunes d'un fragment incomplet, que de donner une traduction suivie d'un passage où rien ne manque.

---

[1] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 439.

Dans ce qui suit paraît un des termes les plus curieux de cette inscription : *adjêniyêpi kumâlé êtayêvam athâyé nikhâme* (lacune de quatre lettres) *hêdisañmêva vatam*, « et le « Prince royal d'Udjdjayini devra aussi à cause de cela exécuter (quatre lettres) une céré« monie pareille. » J. Prinsep a fort heureusement conjecturé que si Piyadasi est, comme a essayé de l'établir Turnour, le même que le grand roi Buddhiste Açoka, le prince royal nommé d'après le nom de sa résidence doit être le fils qu'il eut à Tchêtiyagiri, pendant qu'il voyageait pour prendre possession de la vice-royauté à Oudjein[1]. Je dis *le fils* avec Lassen, qui a relevé l'erreur de Turnour, suivant lequel Açoka aurait eu deux fils, *Udjdjêniya* et *Mahinda*[2], tandis que l'adjectif *udjdjêniya* n'est qu'une épithète de Mahinda[3]. C'est donc à Mahinda, au prince fils de Piyadasi qui commandait comme vice-roi à Oudjein, que se rapporte la partie de l'édit de Dhauli que j'examine en ce moment, et il est permis de supposer qu'un pareil ordre avait été également inscrit sur quelque monument voisin de cette ville. J'ai d'ailleurs peu d'observations à faire pour justifier cette version qui ne s'éloigne naturellement que très-peu de celle de Prinsep. Sur le fac-simile de M. Kittoe, la longue de la troisième syllabe du nom *adjêniyê* ne me paraît pas visible ; il est même probable qu'il faut lire *udjêniyê*, comme en pâli. Après *nikhâme* vient une lacune de quatre lettres, qui ne nous enlève probablement que la forme de temps et la désinence du verbe *nikhâma*, auquel je subordonne le complément direct *hêdisañmêva vatam*, pour *îdriçam êva vratam*. On voit également bien ce que signifient les mots *nôcha atikâmayasati tini vasâni*, « et il ne laissera pas s'écouler au delà de trois ans ; » mais on n'aperçoit pas comment ce terme se concilie avec celui de cinq ans posé dans le second paragraphe ; serait-ce qu'il y aurait une époque pour Oudjein, et une autre pour Tôsali? c'est ce que semble indiquer le texte ; mais le passage n'est pas assez entier pour qu'on puisse disposer des fragments dont il se compose avec une entière liberté. Prinsep, s'appuyant sur un usage analogue encore en vigueur chez les souverains Buddhistes, propose de lire *tini divasâni* « trois jours, » parce que c'est pendant trois jours, en effet, que ces souverains se soumettent à une véritable expiation ; mais l'état du fac-simile de M. Kittoe ne paraît pas autoriser cette correction, que j'aimerais, pour ma part, à voir se vérifier. Je traduirai alors, « et il ne fera pas franchir trois jours, » c'est-à-dire que la cérémonie de l'*anusâyânañ* ne durera pas plus de trois jours.

Après cette indication de trois années ou de trois jours, vient un terme fort difficile et dont je n'ai pu rien faire sans une conjecture qu'on trouvera peut-être trop hardie ; je le transcris d'après Prinsep, *hêmêvatam khasalatêpi*. Prinsep ayant trouvé déjà *hêdisañmêva vatam*, a cru devoir chercher ici ce même mot ; il a donc coupé ainsi *hêmê vatam*, « une « coutume établie, » et *khasalatêpi*, « désirant de tuer ; » mais ces divisions lui ont paru à lui-même très-problématiques. J'ai examiné avec attention le fac-simile de M. Kittoe ; il ne porte aucune trace d'*anusvâra* après le *ta*, de sorte que réunissant ensemble *hêmêva*, qui paraît fréquemment dans nos inscriptions pour *êvamêva*, « de même aussi, » j'ai été conduit à faire un seul mot de *takhasalatê*, plus propre qu'aucun autre, qui, avec l'addition d'un i

---

[1] J. Prinsep, *Examin. of the inscript.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re part. p. 454.

[2] *Mahâwanso*, t. I, ch. xiii, p. 76.

[3] Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 243, note 1.

Digitized by Google

sur la sifflante s, m'a paru donner le pâli *takkhasilâto* « à partir de *Takkhasilâ* » ou même « à Takchaçilâ aussi, » la désinence *to* étant prise ici dans le sens du locatif. L'indication de la ville de Takchaçilâ ne paraît pas beaucoup moins naturelle ici que celle d'Udjdjayanî; c'était un des centres les plus importants de la partie septentrionale et occidentale du vaste empire de Piyadasi, à en croire même la légende de l'*Açôka avadâna*, cette cité aurait été une des plus riches de l'Inde[1]. Cette ville, qui se révoltait souvent contre l'autorité des

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 373. L'analyse de la collection tibétaine donnée par Csoma nous apprend que Takchaçilâ était une ville qui jouissait d'une grande célébrité dès le temps du Buddha; un des fils naturels de Bimbisâra s'y était rendu pour apprendre la chirurgie sous un médecin célèbre. (Csoma, *Analysis of the Dulva* dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 69.) Il paraît d'après les deux voyageurs chinois Fahian et Hiuan thsang qu'au vᵉ et au viiᵉ siècles de notre ère, les Buddhistes plaçaient à Takchaçilâ et dans le voisinage de cette ville le théâtre d'un certain nombre d'événements miraculeux qui passaient pour être arrivés au Buddha, quand il était Bôdhisattva, comme par exemple l'aumône qu'il aurait faite de sa tête et de son corps. (*Foe koue ki*, p. 74 et 380.) Je ne voudrais pas prétendre que ces circonstances fabuleuses n'ont été rapportées à cette ville et à quelques localités voisines, que parce que Çâkyamuni ne les a jamais visitées, et qu'alors l'imagination des dévots trouvait là un terrain libre. En effet, les légendes nous montrent Çâkya prêchant dans les provinces mêmes de l'Inde centrale où il a certainement passé sa vie, des miracles qui ne choquent pas moins le sens commun. Ce que je crois, c'est que Çâkya n'a jamais visité Takchaçilâ. Quand on aura lu tous les textes où le Buddha joue un rôle, on trouvera que le champ de ses prédications ne s'est guère étendu au delà des pays de Kôçala, d'Anga, des Kurus, d'Ayôdhyâ et de Magadha, lesquels formaient de son temps la partie la plus civilisée de l'Inde. Nous pouvons d'ailleurs apprécier dès à présent la réalité de certains voyages qu'on lui attribue, par les moyens qu'il emploie pour les accomplir; quand ces moyens sont surnaturels, on peut presque toujours affirmer que Çâkya n'a jamais visité les lieux où la légende veut le transporter. Je citerai entre autres les deux voyages à Lankâ, où certainement Çâkyamuni n'est jamais allé, et tant d'autres expéditions soit dans l'Himâlaya, soit dans le nord-ouest de l'Inde qui ne sont pas moins fabuleuses. Ce que l'on peut extraire de ces récits puérils, ce sont, entre des traits de mœurs, quelques détails géographiques sur des lieux auparavant inconnus ou non déterminés. J'en vais, pour en donner deux exemples: la légende de Pûrṇa que j'ai traduite ailleurs (*Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 235 et suiv.) raconte des faits qui devraient être passés à *Sûrpâraka*. J'avais cru pouvoir, d'après le récit singhalais du voyage de Vidjaya du Kalinga à Ceylan, placer *Sûrpâraka* sur la côte orientale de la presqu'île. Mais maintenant que Lassen a positivement établi par le témoignage du *Mahâbhârata* qu'il existe sur la côte occidentale de l'Inde un pays de *Çûrpâraka*, qui est le Σούππαρα de Ptolémée au sud de la Narmadâ, et qu'on doit admettre l'existence de deux villes de ce nom, l'une sur la côte orientale, l'autre sur la côte occidentale (Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 537 note et p. 565 note, et *Dissertat. de Taprobane insula*, p. 18), on reste en doute sur la question de savoir laquelle de ces deux *Çûrpârakas* veut désigner la légende buddhique, qui d'ailleurs ne marque pas la direction que suivit Çâkya pour s'y rendre par des moyens surnaturels. Eh bien, des textes tibétains analysés par M. A. Schiefner décident la question en nous apprenant que de Çrâvastî où il se trouvait, le Buddha se dirigea vers le sud-ouest pour se transporter à *Çûrpâraka* (*Eine tibet. Lebensbeschreib. Çâkyamuni's*, p. 100). Je dois encore aux mêmes sources une rectification plus importante, en ce que la fable n'est pas mêlée au fait dont il s'agit. Dans le récit de la défaite des adversaires de Çâkyamuni, on trouve la mention d'une ville de *Bhadrankara* où les vaincus se retirent. (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 190.) J'avais conjecturé que ce nom pouvait être actuellement représenté par celui de *Bahraich*, au nord d'Aoude. Mais les légendes tibétaines de la vie de Çâkya prouvent qu'il n'en peut être ainsi, en ce qu'elles placent Bhadrankara à 65 Yôdjanas au sud de Râdjagriha, ce qui semble nous conduire dans la province du Beder vers Pundurkaun, ville située sur un des affluents septentrionaux de

roie de Pâṭaliputra, fut gouvernée quelque temps par un prince royal, par celui des fils d'Açôka que la légende précitée nomme *Kuṇâla*, ne serait-ce pas par suite de cette circonstance que le roi Piyadasi, qui avait promulgué un édit moral dans la ville de Tôsali, sur la côte orientale de la presqu'île indienne où commandait un prince, comme va nous l'apprendre l'édit suivant, fait l'application de ce même édit à la ville plus centrale d'Udjdjayini où commandait un autre prince, et étend sa prévoyance en termes généraux jusqu'à la ville septentrionale de Takchaçilâ? On comprend que je n'expose cette hypothèse qu'avec une grande réserve, premièrement à cause de la difficulté du texte sur lequel trop de lacunes laissent encore beaucoup d'obscurité, ensuite parce que rien ne nous apprend que ce fut un prince royal qui, à cette époque, commandait à Takchaçilâ. Si même on venait à reconnaître que la phrase que je viens d'essayer d'expliquer doit se joindre à celle où je trouve par conjecture le nom de *Takchaçilâ*, ce seraient des ministres qui auraient exercé alors dans cette ville le pouvoir au nom du roi de Pâṭaliputra. Cette supposition s'accorderait également bien avec le texte de la légende d'Açôka, telle que nous l'ont conservée les Buddhistes du Nord, puisque cette légende nous apprend que les habitants de cette cité ne se révoltaient d'ordinaire contre l'autorité royale qu'à cause de la tyrannie des ministres qui l'y exerçaient.

La fin de l'inscription offre malheureusement encore des lacunes; sans cette circonstance regrettable, elle nous aurait probablement conservé un des détails les plus intéressants de cet édit précieux. Cette fin embrasse deux phrases dont la première finit à *kalanti*, et la seconde commence avec *atha*. La première phrase se divise naturellement elle-même en deux propositions, la première commençant par *ada* pour *yadâ*, « quand, » la seconde par *tadâ*, « alors; » c'est là un point que tout lecteur attentif n'hésitera pas à m'accorder et qui jette un très-grand jour sur tout le passage. Après *adâ*, « quand, » vient *ath*., que je n'essayerai pas de transformer en *yam* ou en *yat*, parce que je n'ai aucune idée de ce qui suivrait ce monosyllabe dans cette lacune de quatre lettres. Les derniers mots de cette première proposition *tê mahâmâtâ nikhamisanti anusayânam* doivent signifier mot à mot, « les grands ministres sortiront la cérémonie du repentir, » soit que *nikhamisanti*, qui est naturellement neutre, prenne ici un sens actif à cause de l'addition du

---

la Paya Gangâ. Ces deux exemples suffisent pour montrer l'usage qu'on pourra faire plus tard des récits même les plus fabuleux de la légende. Quant à présent et pour revenir à Takchaçilâ, je serais porté à croire que la considération des événements merveilleux dont Fahian et Hiuan thsang trouvèrent le souvenir encore vivant n'a pas été sans influence sur la fausse explication de tête coupée que les Chinois ont imaginée pour le nom de Takchaçilâ. Il a suffi pour se confirmer dans cette explication de confondre *çiras* « tête » avec *çilâ* « pierre. » Mais un des critiques auxquels les choses indiennes sont le plus familières ne s'est pas laissé prendre aux transcriptions chinoises de Tcha chi lo et de Tan tcha chi lo. Il y a reconnu la Takchaçilâ des Indiens et la Taxila des Grecs. (Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenland*, t. I, p. [illegible]; *Ind. Alterth.* t. I, p. 306, note 5, et t. II, p. 141, note 1; add. Al. Cunningham, *Verification of the itinerary of the chinese Pilgrim Hiuan thsang*, etc. dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVII, p. 19.) Hiuan thsang place au sud-est de la ville un monastère bâti par le fils d'Açôka nommé *Keou lang na*. Ce dernier nom est, selon Cunningham (*ibid.* p. [illegible]), synonyme de Djalôka fils d'Açôka et roi du Cachemire; c'est là une assertion dont je cherche en vain la raison. Keou lang na me paraît être simplement une transcription peu exacte de Kuṇâla, nom véritable du fils d'Açôka.

complément *anusayânam* (comme l'écrit J. Prinsep), soit qu'il y ait une faute dans la copie du fac-similé pour *nikhâmayisanti*, soit enfin que laissant au verbe *nikhamisanti* son sens neutre, on doive traduire « quand les grands ministres sortiront pour la cérémonie « du repentir. »

Ce qu'ils devaient faire est indiqué dans la proposition finale commençant par *tadâ*; dans cette proposition elle-même je trouve une phrase incidente qui commence avec *akhêpayita* et qui finit à *kammam* ou à *djanasa*, comme je vais le montrer tout à l'heure. Cette phrase incidente, que je transcris d'après Prinsep, *akhêpayita atané kammam*, avec ou sans l'addition de *êtasi djanasa*, n'a besoin que de peu de corrections pour être claire. Ainsi en ajoutant un *n* à *akhêpayita*, on en fait *anakhêpayita*, « n'ayant pas fait abandonner; » en ajoutant un *anusvâra* à *kamma* (et peut-être même cette addition n'était-elle pas nécessaire dans ce dialecte), on a *atané kammam* pour le sanscrit *âtmanaḥ karma*, « l'action propre, son action, son métier; » ce mot devient une espèce de composé faible, comme on dirait en Allemagne, pour le composé régulier *âtmakarma*. Et cette particularité explique comment les mots suivants peuvent se présenter au génitif, car je lis *êtasa djanasa*, au lieu de *êtasi djanasi*, mots qui, si on se réglait sur le premier, exigeraient une correction beaucoup plus forte, comme *êtêsu djanêsu*. Toutes ces analyses réunies donnent donc ce sens littéral : « sans avoir fait abandonner son métier propre à ce « peuple, » ce qu'il faut entendre au sens distributif, comme je l'ai indiqué dans ma traduction, à cause de la répétition du pronom *taṁ taṁ*, qui commence la proposition finale. Si, d'un autre côté, on veut rejeter *êtasi djanasa* au commencement de cette proposition nouvelle, le sens général n'en sera pas sensiblement modifié, mais la proposition incidente se présentera moins complète, de cette manière : « sans avoir fait abandonner « son propre métier. » Alors ne voyant pas ceux à qui les grands ministres ne doivent pas faire abandonner leur métier, on serait tenté de croire qu'il s'agit des ministres eux-mêmes, et de prendre le verbe à forme causale *akhêpayita* pour un simple actif. J'ajoute qu'il semble plus naturel de commencer la proposition principale par le pronom distributif *taṁ taṁ*, « celui-ci, celui-ci, » pour dire chacun. A qui se rapportera ce pronom? est-ce à ce peuple ou au métier de chacun? La question a en elle-même assez peu d'importance, car de quelque façon qu'on l'entende, rien n'est changé au sens. Je dirai cependant, par respect pour cette souveraine divinité des philologues qu'on nomme la précision, que *taṁ taṁ* se rapporte à *kammam*, « tel et tel métier, chaque métier. » Et j'ajoute que ce n'est pas sans raison que les mots *êtasi djanasa* ont été placés ainsi en manière d'*œil de corbeau*, comme le disent les commentateurs indiens dans leur style pittoresque, entre une proposition où ils sont nécessaires et une autre où ils ne le sont pas moins, pour regarder l'un et l'autre, à l'instar du corbeau posté au travers au milieu d'une grande route.

Le terme qui suit *taṁ taṁ* et que Prinsep lit *pitakhô*, présenterait quelque difficulté sans la petite correction que je propose d'y apporter en lisant *tu* au lieu de *ta*; *pitukhô*, pour le sanscrit *api tu khalu*, doit signifier « mais même certes, » c'est-à-dire « bien au contraire. » Comme cette conjonction ne peut guère être reculée plus loin qu'après la pre-

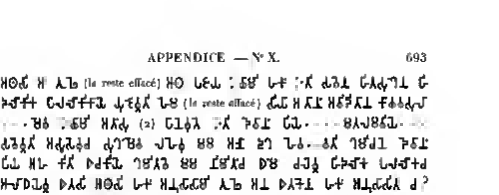
nier mot de la proposition, j'ai vu là un motif de plus pour rapporter les mots *étasi djanasi* à la proposition suivante. Reste le mot *kalamti*, dont la signification paraît être commandée par ce qui précède : « chacun de ces métiers ; mais au contraire ils » on attend certainement : « font pratiquer. » Malheureusement le verbe *kalañti* n'a rien d'une forme causale ; ce serait *kâlayañti* ou *kalêñti* qu'il faudrait trouver sur le monument. Le fac-simile de M. Kittoe donne très-distinctement *kalañti* ; mais les voyelles dans ce vieux caractère sont si faciles à effacer, que les â et ê nécessaires pour figurer 𑀓𑀸𑀮𑁂𑀢𑀺 *kâlêñti*, ont bien pu disparaître et ne laisser plus que 𑀓𑀮𑀢𑀺 *kalañti*. De tout ceci je conclus au sens que j'ai adopté : « bien au contraire, ils font exécuter chacun de ces métiers, » ce qui nous donne une injonction royale très-curieuse et certainement tout à fait conforme à l'esprit du Buddhisme primitif, savoir que les grands ministres, en faisant célébrer parmi le peuple la cérémonie de la confession générale, ne doivent pas profiter de cette circonstance pour l'engager à renoncer aux diverses professions qu'il exerce, afin de lui faire embrasser la vie religieuse, mais qu'ils doivent au contraire faire en sorte que chacun persiste dans son état ; prudence grande et royale, et tolérance plus que buddhique ! Piyadasi y met le sceau par ces paroles : *atha lâdjinê anusathi*, « tel est l'ordre du roi ; » sur quoi je remarque seulement (car que ne remarque-t-on pas les gens de notre métier ?) que la voyelle longue du mot *anusathî*, qui est parfaitement visible sur le fac-simile de M. Kittoe, annonce que ce mot devait être suivi de *ti*, cette modeste particule que son humilité n'aura pas sauvée des injures du temps.

§ 2. SECOND ÉDIT.

Je serai beaucoup plus bref sur le second édit que sur le premier ; je compte même n'insister que sur les parties qui sont assez bien conservées pour récompenser les peines qu'il faut se donner si l'on veut y découvrir un sens quelconque. Le commencement de cet édit est identique à celui du premier, mais il est extrêmement incomplet. Ici la perte est moins grave, puisque nous pouvons à l'aide du premier édit compléter le préambule mutilé. Les lacunes s'étendent plus loin et atteignent également le premier tiers de l'inscription. On voit par ce qui reste que le roi s'occupe toujours de combler son peuple de bienfaits. Enfin les sept dernières lignes de l'inscription sont à peu près entières ; mais le texte y paraît altéré, à en juger du moins par la difficulté où je me suis trouvé de tout entendre. À la fin, reparaît plus complétement et avec quelques additions utiles une phrase qui figure parmi les derniers paragraphes de l'édit. Voici donc ce que je me propose de faire ; je copierai l'inscription telle que nous l'a donnée Prinsep ; je la reproduirai en caractères latins ; mais comme elle est trop mutilée pour pouvoir être traduite d'une manière suivie, je me contenterai d'en analyser les portions où l'on a quelque chance de trouver un sens, et je placerai dans le cours de cette analyse les passages que j'aurai pu traduire.

[illegible] (le reste effacé ; voyez le premier Édit) [illegible]

Digitized by Google



(le reste effacé)
(le reste effacé)
(2)
(6)

Dévânaṁ piyasa vatchanêna tôsaliyam hamale mahâmatâtcha vataviyaṁ aṁ kitchhi dakhâmiham (lacune) *duvalatotcha âlabhêhaṁ êsatcha mê môkhyamata duvalâ êtasi athasi aṁ tuphe* (lacune) *atha padjâya itchhâmi hakam iti savêna hitasukhêna hidalôkika pâlalôkikayê yudjévûti hêmé* (lacune) *iyâ amtânam avidjitâna kitchhanvasala ... mêva itchhami atasu* (deux lettres) *pâneñatê iti Dêvânaṁ piyê ... matalamaviyê ... suvêvâti asvasêvatcha sukhaṁ mêna lahêva mama anô dukha hêva ... vati khamitchaê Dêvanam piya aha kiti êtchaketvê khamitavê mama nimitaṁtcha dhaṁmaṁ tchalêvû hidalôka palalôkamtcha âlâdhayêvê êtasi athasi hakam anusâsami tuphê ana êtakêna hakam anusâsitaṁtcha? daṁtcha vêditam ahaya mi paṭinâtcha mamâ adjalasa hêvam katakam mê tchalitaviyê asvâ* (six lettres) *tcha tani êna pâpunêvû iti athâ piyê tathâ Dêvânam piyê adhika athâtcha atê hêvam Dêvânam piyê anusaṁpati adhâka athatcha padja hêvam mayê Dêvanam piyasa sêhakam anusâsitava Dêvânam piyaka dâsâ vaṭikê hôsâmi êtâyê athâyê dubaladhi tuphê asvasanayê hitasukhâyêtcha ... se hidalôkika palalokikayê hêvaṁtcha kalamtam tuphê svagam âladha ... mamatcha ânanitchhaṁ êhatha êtayêtcha athâyê iyam lipi likhitâ hida êna mahâmâtâ sasvatam samaṁ yudjisati âsâsanâyê dhammatchalanâyêtcha tasta atêsaṁ iyaṁtcha lipi anuchâtuṁ mâsaṁ tisêna nakhatêna sotaviyâ kâmaṁtcha khanaṁkhanasi aṁtalâpi tisêna êkêna sôtaviyam hêvaṁ kalaṁtaṁ tuphê saṁgha thanasampaṭipâdayitavê*

Il est facile de reconnaître que, jusqu'à la lacune qui suit le mot *hêma*, le préambule de cet édit est exactement le même que celui de l'édit précédent; il n'y a de différence que dans l'orthographe de quelques mots, et la présence du mot *hamâlê* pour le sanscrit

kumârah, « le prince royal. » Le premier édit, tel du moins qu'il nous est parvenu, ne parle que des grands ministres, *mahâmata*, car il est peu probable que les lacunes qui paraissent dans la première partie de cet édit nous cachent le titre de *kumâlé*. Il est seulement à regretter que le nom de ce prince royal ne soit pas prononcé dans ce qui nous reste de l'inscription. Je relèverai rapidement les petites incorrections que présente la copie de Prinsep pour le début de l'édit. Au lieu de *dakhâmi*, il faut lire *dékhâmi*, « je commande, » et au lieu de *duvata*, *duvâlé*. Après *héma* pour *héméva*, qui nous montre que le préambule du second édit continuait à marcher de pair avec celui du premier, paraissent des mots isolés au milieu de lacunes considérables, mots dont quelques-uns sont intelligibles à part, mais que les lacunes tiennent à une trop grande distance les uns des autres pour qu'il soit possible d'en tirer un sens suivi. Ainsi après *syâ* « qu'il soit, » qui commence la quatrième ligne du fac-simile de M. Kittoe, on trouve *antânam avidi tâna kitchhavasala*, où les deux premiers mots paraissent être en sanscrit *anyânâm aviditânam* « des fins non connues; » nous retrouverons bientôt dans la suite de l'inscription le mot *véditah* « déclaré, porté à la connaissance, » précédé de quelque chose comme *amnam* « autre chose; » cela donnerait à croire que le texte original porte peut-être *anânam aviditâ* pour *aviditânam* « des autres choses non connues; » mais à quoi nous servirait cette correction, avec le grand mot *kitchhavasalâ* que les lacunes qui suivent nous mettent hors d'état de couper convenablement? Le commencement en est sans doute quelque chose comme *kitchhi kéva* ou encore *kitchi éva*, mais la suite va se perdre dans une lacune considérable. Dans les courtes inscriptions consistant en offrandes que le capitaine Burt a relevées à Santchi et qu'a interprétées Prinsep, on trouve souvent un nom de femme homophone avec le mot de notre inscription, qui est écrit *vasalyé* ou *vasalayé*, génitif de *vasalî*[1]. Si le *kitchhavasalâ* de l'inscription cachait un nom propre de femme, la lacune qui précède et suit ce mot serait doublement regrettable.

Ce qu'on découvre après cette lacune sur le fac-simile de M. Kittoe ressemble très-peu au texte de Prinsep; mais Prinsep avertit en un endroit que ce fac-simile a été exécuté rapidement, et que son texte en caractères est le résultat d'une seconde révision du monument. Et dans le fait, on aperçoit de place en place la trace d'une révision intelligente. Ainsi *mava mam* du fac-simile est devenu dans le texte de Prinsep *méva itchhâmi*, où nous reconnaissons *éva* « même » annexé au mot qui est sans doute à l'accusatif, ou qui peut n'être que *hévaméva* « ainsi » avec le verbe *itchhâmi* « je désire. » Le fac-simile donne ensuite *ma mutasa* ou *masamtasa*, car un *sa* est placé entre deux lignes au-dessous de *ta*; cela devient dans le texte revu de Prinsep *manasa*, changement auquel nous ne gagnons pas beaucoup, à cause de la lacune qui suit. S'il était permis de revenir au fac-simile primitif, je le croirais plus exact que le texte revu; ainsi *ma samtasa* donnerait, sans trop grand changement, *mâ samtasam*, qui nous mène directement au sanscrit *samtrâsam*, et les dernières lettres qui précèdent la conjonction *ti* qui est parfaitement visible sur le fac-simile, *pâpévati*, pourraient également donner *sampâpunéva ti*, « qu'ils « obtiennent. » À l'aide de ces faibles altérations, on sauverait une courte phrase qui est

---

[1] J. Prinsep, *More Dânams from the Sanchi tope*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 563.

parfaitement dans l'esprit des édits de Piyadasi : *êvaṁ itchhâmi mê aṁtânaṁ anupâpa nêvu ti iti* « ainsi je désire qu'ils puissent ne pas éprouver de terreur. »

La fin de la ligne nous donne le titre et le nom du roi *Dêvânaṁ piyê Piyadasi* ; ce qui suit est illisible sur le fac-simile ; Prinsep, dans son texte revu, lit *matalanmaya* ; de toutes ces syllabes je ne vois que *ma* ; encore n'est-il pas certain qu'il ne faille pas lire *mi*. Faut-il chercher ici le mot *mâtalam* « ma mère, » pour *mâtaram*, en pâli ; cela peut se faire ; mais nous n'en sommes pas beaucoup plus avancés à cause des lacunes au milieu desquelles est perdu ce mot. Le texte ne vaut la peine d'être étudié qu'à partir de la cinquième ligne où les lacunes diminuent de nombre et d'étendue, et où le texte revu de Prinsep s'éloigne moins du fac-simile de Kittoe. On voit déjà qu'il faut réunir *savêvâtu asvasêvutcha sukhaṁmêva lahêvu*, littéralement « qu'ils écoutent vraiment et qu'ils se consolent, « qu'ils obtiennent aussi du bonheur. » Ce sont là tous subjonctifs avec la forme particulière à ce dialecte, qui consiste à substituer un *e* ou *y* de la troisième personne du pluriel ; on remarque de plus dans *lahêu* la substitution d'un *h* au *bh* primitif.

Ce qui suit est plus obscur à cause de l'état fruste du monument ; mais le champ de la difficulté est circonscrit par le retour du nom propre de *Dêvânaṁ piye*, qui recommence une nouvelle phrase. Le texte révisé de Prinsep porte *mama saôdukhahêva ... vati khamitchanê* ; sa transcription ajoute *sa* devant *va* et lit le dernier mot *sukhamitchanê* ; enfin le fac-simile de Kittoe donne, avec de légers espacements entre la seconde et la troisième lettre, *mama a uô dukha hava ... vati khamitchanê*. On voit que le texte est bien altéré ; il a besoin d'être revu de nouveau sur le monument. Quant à présent, je ne puis faire que des conjectures auxquelles je n'accorde pas moi-même une grande confiance. Ainsi après *mama* qui doit rester entier, *a uô* peut devenir *au aô*, à cause de l'espacement, ce qui donnerait au sanscrit *yat uô*. On peut également lire *dukhaṁ hêva*, quand on pense à la facilité avec laquelle disparaît l'*anusvâra*. Il faudrait être sûr que le verbe sanscrit *bhû* conserve quelquefois sa forme dans ce dialecte ; car alors on placerait dans la lacune *bhâ* devant *vati* et on aurait *bhavati*. Enfin si, dans *khamitchanê*, une révision nouvelle faisait apparaître 𑀙 *tchha* aspiré, au lieu de 𑀘 *tcha*, on pourrait supposer que *khamitchhanê* signifie « de celui qui a un désir de patience, de celui qui veut supporter. » C'est là, je l'avoue, la correction la plus forte et par suite la plus contestable, car je ne connais pas le mot *itchhu* à la fin d'un composé. On verra s'il ne serait pas possible de lire *khamitavê* de *khamitri*. J'ajoute que la phrase entière que représente ce latin barbare *mihi qui non dolor est tolerandi cupido*, « la douleur n'en est pas une pour moi « qui désire la supporter, » est un peu contournée ; cependant le texte a dû exprimer une idée analogue, car la suite de l'inscription prouve, si je l'entends bien, que l'édit développait les idées dans cet ordre : puisse le peuple être heureux ; la peine n'en sera pas une pour moi ; et je suis prêt à tout supporter, pourvu qu'à cause de moi mes sujets puissent pratiquer la justice, ou, pour parler le style de l'inscription, la *Dhamma*.

Le roi Piyadasi, après cette promesse, reprend par la formule qui commence chacun de ses paragraphes : *Dêvânaṁ piye apâ* sur le fac-simile, et *Dêvânaṁ piye âha* sur la copie corrigée, qu'il faut rectifier encore pour avoir *Dêvânaṁ piyê âha*, « le roi chéri des *Dêvâs*

« e dit. » Le fac-simile donne ensuite *kati étchakyé khamitavé*, à quoi Prinsep substitue *kiti*; si ce dernier mot est pour *kimti*, la correction de Prinsep peut en effet être admise, pourvu toutefois que le monument la confirme; car *kimti* figure déjà dans nos inscriptions avec le sens de « quoi de plus, mais quoi. » Cependant la leçon du fac-simile peut aussi se défendre, puisque *kati* rappelle lettre pour lettre le sanscrit *kati* « combien. » Si *étchakyé* doit se ramener au sanscrit *yatcha kiyat*, comme je le pense, nous aurions ici une locution composée de *kati* « combien » et *kiyé* « combien grand » réunis par *étcha*, et signifiant « combien en nombre et combien en grandeur est-ce...? » Ajoutons que *khamitavé*, qui est la forme populaire de *kchamitavyaḥ*, complète cette phrase qui exprime un dévouement prêt à tout subir : « combien de choses et quelles choses ne doivent pas être « supportées ? »

Si la vraisemblance de ce sens parle en faveur de mon interprétation, la suite du discours y apporte une confirmation nouvelle. La copie corrigée de Prinsep donne *mamatāmtcha dhammam tchalénu*, « et qu'à cause de moi, ou que par mon moyen, ils pratiquent la loi. » Les Pandits de Prinsep ont proposé pour cette phrase « obéites avec « dévotion aux motifs, » sens injustifiable et auquel je substitue l'interprétation purement littérale que je viens de proposer. A cela le roi ajoute, tant sur le fac-simile que sur la copie corrigée de Prinsep, *hidalóka palalókamtcha âlâdhayéva*, « qu'ils obtiennent le « bonheur en ce monde et dans l'autre. » C'est ainsi que le roi explique comment il est prêt à supporter tant de choses; il souhaite que, grâce à lui, les hommes pratiquent la loi morale qu'il recommande, pour obtenir par ce moyen le bonheur tant dans ce monde que dans l'autre.

Il se présente malheureusement dans ce qui suit quelques lacunes qui ne nous permettent pas d'arriver à toute la précision désirable, quoique le sens général ne puisse être méconnu. Sur le fac-simile comme sur la copie de Prinsep, on lit : *étae athan hakam anusâsâmi tuphé* ane; et après ce mot ane, on voit sur le fac-simile la trace illisible d'une lettre. Le mot et la phrase finissent certainement par ce signe, on verra, en effet, que la proposition suivante commence bien par *étakéna*. Les quatre premiers mots signifient sans aucun doute « dans ce dessein, je commande; » *tuphé ane*... doivent former une proposition à eux seuls. Le *Stûpa* paraît indiqué par le mot *tuphé* au nominatif, comme le dépositaire des ordres du roi; je remarque que le mot *âna* paraît à la fin de cette même inscription, dans un passage où il peut répondre au sanscrit *âdjñâ*, « ordre, » dont il est la forme populaire, quand on l'écrit avec un ṇ cérébral, comme en pâli, où l'on a *âṇâpéti* pour *âdjñâpayati* « il ordonne. » Et quant à la lettre détruite par la lacune, j'aimerais à y voir la syllabe *dé*, complétant l'adjectif composé *ânadé*, « donnant l'ordre, communiquant l'ordre. » Au moyen de cette restitution, toute la phrase signifierait : « C'est dans ce dessein que je commande, le *Stûpa* exprime mes ordres. »

Ce qui suit me paraît continuer la même idée, mais le texte est confus, et la différence du fac-simile comparé avec la copie de Prinsep laisse quelque peu de louche sur tout ce passage. La copie de Prinsep donne ainsi toute la phrase, *étakéna hakam anusâsitamtcha? dakitcha véditam âkayâmi*, puis dans sa transcription, Prinsep substitue *hi* au point d'in

terrogation du texte. Sur le fac-simile, tout est de même jusqu'au premier *tcha*, si ce n'est que *anusantam* n'a pas de *m* final. Après *tcha*, un signe nous renvoie à trois lettres placées en interligne *dañ nañ tcha*, ce qui est suivi, dans le corps de la ligne, de *védita*. Cette addition a, comme on voit, passé dans la copie de Prinsep, moins la syllabe *nam*. Est-ce la révision nouvelle du monument qui a nécessité cette suppression, ou est-ce un oubli de Prinsep? rien ne nous en avertit. Dans l'état où cette inscription nous est parvenue, nous ne devons cependant négliger aucune ressource, et peut-être trouvera-t-on que ce *nañ* a réellement sa place sur le monument. Précédé, comme il est ici, d'un *anusvâra*, *anusantcha*, il rappelle le sanscrit *anyat tcha* « et autre chose; » mais que faire du *d* qui précède, à moins de le supposer le reste du pronom *tad*, de cette manière, *tad añnañ tcha*, « et autre chose que cela? » On comprend que je ne donne pas beaucoup à une conjecture qui exige l'addition d'une lettre; mais déjà Prinsep nous donne l'exemple en ajoutant *ki*. Disons seulement que l'original a besoin d'être soigneusement revu, et ne présentons nos explications que comme des essais destinés à épuiser la série des combinaisons qui devront nécessairement tomber toutes devant la traduction véritable que donnera le véritable texte.

Sous cette réserve, la phrase me paraît se développer ainsi: *etakéna* « par tout autant, » c'est-à-dire « en conséquence de quoi, conséquemment à quoi; » *anusantam*, en ajoutant l'*anusvâra*, « ce qui est enjoint. » La conjonction *tcha*, qui paraît sur le fac-simile, quoique le trait en soit surchargé, est nécessaire parce qu'elle revient encore après *dañnañtcha*; il faut donc traduire « et ce qui est commandé. » En faisant pas suite de l'addition d'un *ta*, *tadañnañtcha véditañ*, on traduira sans difficulté « et autre chose que cela qu'on a « fait connaître. » Ces deux petites propositions sont les compléments directs d'un verbe dont le sujet est *hakam* « je, » et le verbe *âhayâmi*, selon la copie corrigée de Prinsep, c'est-à-dire selon ses Pandits, *âhvayâmi* « j'invoque. » Cela est certainement possible, quoique je répugne à voir ici le verbe *âhvayâmi*, qui n'est jamais, à ma connaissance, employé qu'avec des personnes ou des choses personnifiées. Mais le mot *âhayâmi* n'est rien moins que visible sur le fac-simile de M. Kittoe. On n'y reconnaît clairement que l'*â* initial; le *h* est encore assez distinct, mais il n'y a rien du *yâ*, et à la place de *mi*, on lit distinctement *vi*. La révision dont parle Prinsep a pu toutefois amener la substitution de *mi* à *vi*; mais je n'en persiste pas moins à douter que le verbe *âhayâmi* se trouve en réalité sur le monument. La phrase cependant, telle qu'elle est et d'après les explications précédentes, devrait se traduire: « Conséquemment je proclame et ce qui est ordonné « et toute autre chose que cela dont il a été donné connaissance; » cela veut dire que le roi rappelle l'ordre qu'il vient de donner quand il a dit: « Dans ce dessein, j'ordonne que « le *Stûpa* soit le dépositaire de mes commandements, » et qu'il n'oublie pas davantage les injonctions autres que ce commandement, qu'il a portées à la connaissance du peuple par d'autres moyens, peut-être par les inscriptions des colonnes.

La proposition suivante s'ouvre par un mot que Prinsep lit *palsâlaka*, sans doute après la révision du monument; car dans l'état où nous le représente le fac-simile, on ne voit que *sâlaka*; il y a même sur le fac-simile plus de place qu'il n'en faut pour le mot

paṭinâtcha. Mais comme nous manquons des moyens suffisants pour remplir la lacune, il nous faut accepter *paṭiñâtcha*, qui, suivi de *mamâ*, donnera « et ma promesse. » Sur la copie de Prinsep, on lit *adjalasa*; sur le fac-simile de Kittoe, *adjalâ*. Cette dernière leçon est probablement la meilleure; elle nous donne un mot en rapport par son genre avec *paṭiñâ*, et avec le pronom *sâ* « elle » qui s'y rapporte, quoique dans une position insolite, mais non impossible à la fin de la phrase. Cet adjectif *adjalâ* doit être le sanscrit *adjarâ* « impérissable, » de sorte que la phrase tout entière se traduira mot à mot : « et la promesse de moi impérissable elle (est), » pour « et ma promesse est impérissable. »

Je fais ensuite une proposition nouvelle de *hêvaṁ katakammé tchalitaviyé*, que je restitue aux termes sanscrits *êvam kṛitakarma tchâritavyam*, « aussi une œuvre difficile doit-elle être accomplie, » nouvel engagement que prend le roi de ne se soustraire à aucune des épreuves qu'il lui faudra subir pour arriver à son but. On pourrait encore traduire « ayant agi ainsi, l'œuvre doit être accomplie, » ce qui serait peut-être plus simple que le sens précédent. Vient ensuite une lacune considérable, évaluée par Prinsep à six lettres, mais qui sans doute en cache quelques unes de plus. Elle est précédée de deux syllabes que Prinsep lit *asré*, mais qui sur le fac-simile sont écrites *atmé*. Cette lacune est extrêmement regrettable, parce qu'elle a fait disparaître probablement l'indication d'un changement dans la personne qui parle; nous allons voir en effet tout à l'heure qu'une partie notable de l'inscription ne peut plus être placée dans la bouche du roi. Après la lacune reparaissent plusieurs syllabes formant des mots intelligibles. Prinsep les lit *tcha tâna êna pâpané ca iti*, ce qui se trouve en effet sur le fac-simile. On voit clairement qu'il faut lire *pâpanéwû*, soit avec un a bref, soit avec un â long, « pour qu'ils les obtiennent; » *ils* rappelle les sujets dont le roi souhaite le bien. *les* (*têna*) se rapporte à quelque mot perdu dans la lacune avant le *tcha* « et; » on voit sur le fac-simile un i suspendu au-dessus d'un espace qui devait être occupé par une lettre; c'est sans doute la fin du mot auquel *têna* se rapporte. J'ajoute que l'inspection du monument prouvera peut-être qu'il faut lire *étâni* au lieu de *tchatâni*; en ce qui touche la traduction qu'il est possible de donner de ce texte incomplet, la substitution de *étâni* à *tâni* ne changerait rien; *étâni* toutefois rappelleraient mieux ce qui précède.

Nous passons à une partie de l'inscription où plusieurs lettres sont encore ou confuses ou absentes, mais qui a un grand intérêt, parce que Prinsep a cru que le nom du lieu où a été inscrit cet édit y était positivement exprimé, opinion que Lassen a formellement contredite. Le passage a encore une autre valeur à mes yeux, c'est qu'il introduit un orateur autre que Piyadasi, au nom duquel l'édit a parlé jusqu'à ce moment. La première phrase que je rencontre est lue par Prinsep : *athâ piyé tathâ Dêvânaṁ piyé adhika*, ce que je traduis sans hésitation ainsi : « comme un ami, ainsi est Dêvânaṁ piya certainement; » car *athâ* pour *yathâ* est le corrélatif de *tathâ*, et les autres mots sont au nominatif singulier masculin. Mais je dois faire remarquer que le fac-simile de Kittoe donne clairement *pité* au lieu de *piyé*, d'où résulte ce sens nouveau : « comme un père, ainsi est Dêvânaṁ piya. » Le seul point qui reste douteux, c'est celui de savoir s'il faut lire *pité* ou *pitâ*; mais *pité* peut résulter du passage anormal du mot *pitâ* dans une autre déclinaison. Il y a en

Digitized by Google

core un mot assez difficile qui va se représenter dans la proposition suivante, c'est *aḍhaka*, où je crois retrouver le pâli *addhâ* « en vérité, certainement, » plus une formative qu'il serait peut-être plus régulier d'accompagner d'un *anusvâra* pour en faire l'adverbe *addhakaṁ*. Le parallélisme qui nous a fait découvrir le sens de cette courte proposition nous éclaire également sur la valeur de la suivante, que J. Prinsep lit ainsi : *athâtcha atâ hêvaṁ Dêvânaṁ piyê anusaṁpati aḍhâka*, tandis que, sur le fac-simile de M. Kittoe, on ne voit pas clairement la lettre qui précède *sa*, laquelle pourrait être aussi bien *nu* que *n*, et que, au lieu de *aḍhâka*, on ne trouve que *aḍha*. Ces variations ne portant que sur la fin de la phrase, j'en traduis le commencement avec certitude : « et comme moi-même, « ainsi [est] Dêvânaṁ piya ; » car il est bien difficile que *atâ* soit autre chose que le pâli *attâ* pour le sanscrit *âtmâ*. Cette idée est tout à fait d'accord avec celle qui précède : la personne qui parle a dit que Dêvânaṁ piya était pour lui comme un père, cela marquait sa dépendance à l'égard du roi ; il ajoute que Dêvânaṁ piya est pour lui comme son âme même, comme lui-même ; cela marque son affection. Quant aux derniers mots *anusaṁpati aḍhâka* ou *nanu saṁpati aḍhâka*, quelque singulier que le fait puisse paraître, je n'y vois que des adverbes affirmatifs et intensifs destinés à donner plus de force à l'affirmation de la phrase, et en même temps à amoindrir ce qu'il y a d'insolite dans le langage d'un sujet ou d'un fils qui va jusqu'à identifier en quelque façon sa personne avec celle du roi. *Nanu* est une conjonction indiquant la certitude, l'absence de doute ; *sampati*, en pâli, passe, d'après Clough, pour exprimer l'assentiment ; mais comme Clough le représente par *maintenant*, *donc*, j'y vois l'analogue du sanscrit *samprati* « maintenant, » ou encore « convenablement, justement ; » enfin, *aḍhâka* a été expliqué tout à l'heure, de façon que ces trois mots reviennent à ceci, « certes, convenablement, en réalité. » Chacun de ces adverbes ajoute à l'idée principale une nuance particulière, ce qui en rend, si je ne me trompe, l'accumulation moins extraordinaire ici.

Le mouvement des deux propositions composant les deux phrases expliquées tout à l'heure se retrouve dans celle qui va nous occuper, et qui a pour nous cet intérêt nouveau qu'elle a attiré l'attention de Lassen. Je commence par la reproduire telle que la donne Prinsep : *athâtcha padjo hêvaṁ mayê Dêvânaṁ piyasa sêhakaṁ anusâsitava* ; sur le fac-simile, on peut reconnaître *athâtcha*, qui est la vraie leçon, et *mêyê* au lieu de *mayê* ; le reste est semblable dans les deux textes. Je remarque ensuite que la proposition est difficile à couper avec certitude à cause du vague qui reste encore sur *mayê*, que le fac-simile écrit *mêyê*. Ainsi, en admettant qu'il faille lire *padjâ* pour *pradjâ* « progéniture, » la première proposition *athâtcha padjâ* signifiera « et comme un enfant, » et la seconde commençant à *hêvaṁ* « de même, » pourra se composer soit de *mêyê* (ou *mayê*) *Dêvânaṁ piyasa*, soit de *mêyê* (ou *mayê*) *Dêvânaṁ piyasa sêhakaṁ anusâsitava*. Cela dépendra du plus ou moins de valeur qu'on sera porté à reconnaître à ces deux syllabes *mêyê* ou *mayê*. Pour moi, qui jusqu'ici n'en ai pu rien tirer de satisfaisant, j'ai poussé la proposition jusqu'au mot *anusâsitava*, auquel j'ajoute un *ê* final comme marque du nominatif, et que je ramène au sanscrit *anuçâsitavyaḥ* « qui doit être commandé, ou qui doit être puni. » Le sujet de ce participe est *sêhakaṁ*, qui représente le sanscrit *sô haṁ* « celui-ci qui est

« moi, *ille ego*. » Le personnage dont celui qui parle se déclare prêt à recevoir les ordres est *Dêvânam piyasa*, qui semble appelé au génitif par l'union de l'idée de substantif contenue dans le participe de nécessité *anusâsitavé*. Tous les mots de cette phrase, réunis d'après leurs rapports grammaticaux que je rétablis, moins toutefois *méyé* ou *mayé*, donnent donc le sens suivant : « et comme un enfant, ainsi moi (qui parle) je dois être « châtié par Dêvânam piya. »

Reste *meyé* ou *mayé*, qui rappelle soit un cas du pronom de la première personne, soit quelque substantif au nominatif; mais d'abord il ne peut être question d'un pronom, car nous en avons déjà un dans *haham*, qui est parfaitement à sa place avant *anusâsitavé*. Ensuite je ne connais aucun substantif comme *méyé* ou *mayé* qui convienne en cet endroit; enfin dans ce mot, même tel qu'il est écrit ici, le *m* initial peut bien n'avoir pas autant de consistance que ma transcription lui en donne; car en réunissant *hévammêyé*, on trouvera que le *m* n'est probablement autre que la fin de la conjonction *hévam*, dont la nasale s'augmente d'un *anusvâra*, d'après une habitude orthographique de ces inscriptions. Il resterait dans ce cas *éyé* ou *ayé*, et ce dernier mot pourrait n'être que l'interjection sanscrite *ayé*, « ah ! oui, certes. » Toute la phrase signifierait donc : « et comme un enfant, « ainsi certes moi (qui parle), je suis fait pour être châtié par Dêvânam piya; » par où celui dans la bouche de qui sont ces paroles, après avoir montré sa dépendance et son affection à l'égard de Dêvânam piya, témoigne expressément de sa soumission profonde. Quoique nous ne soyons pas encore arrivés au point où se fait réellement jour la nouvelle interprétation que Lassen donne de tout ce passage, nous pouvons déjà constater qu'en ne tenant pas compte du troisième *nihatcha*, « et de même que, » Lassen se prive du moyen de reconnaître le véritable mouvement de la phrase qu'il est ici de la dernière importance de respecter. Cette circonstance le force de dire que le mot *padjé*, qu'il traduit par *ayé*, désigne ici la personne qui parle, et de lire *anusâsité* au lieu de *anusâsitava*, pour *anusâsitavê*. Enfin il réunit à la présente phrase les cinq mots de la phrase suivante, ce qui, comme on va le voir, ne paraît pas absolument nécessaire.

Ces cinq mots sont lus ainsi par Prinsep : *Dêvânam piyaka dasé vatiké hôsâmi*; dans le fac-similé de M. Kittoe, au contraire, je trouve *dâsé*, et on va voir que ce simple changement d'une voyelle n'est pas indifférent. Prinsep a exactement saisi le sens général de ces mots quand il les traduit : « Je serai l'esclave et le serviteur à gages de Dêvânam piya. » Lassen a bien reconnu que *vatiké* reproduisait, sous une forme populaire, le sanscrit *vrittikah*, « celui qui gagne sa vie en travaillant pour un autre; » mais il a proposé de lire *piyasa* au lieu de *piyaka* que donne le fac-similé, et il a adopté sans contestation la leçon *dasé* que Prinsep a substituée sans en avertir au *dâsé* du fac-similé de M. Kittoe. Pour moi, je crois qu'il est possible d'arriver à une grande précision d'analyse en ne faisant qu'un très-léger changement au texte, un changement même qui ne porte que sur une lettre fruste, sur le *ka*. Si, en effet, au lieu de *ka* bref, on lit *kâ*, on aura le texte suivant : *Dêvânam piyakâdâsé vatiké hôsâmi*, mot à mot : « je serai un serviteur aux ordres de *Dêvâ-« nam piyaka*. » On ne doit pas être surpris de voir Dêvânam piya nommé d'une manière affectueuse *Dêvânam piyaka*; et, avec l'addition d'un *â* long, on obtient *âdâsé*, qui, réuni

au nom du roi, donne un adjectif composé possessif signifiant « celui qui reçoit les ordres « de Dêvânam piya. » C'est, selon moi, une explication préférable à celle qui consiste à juxtaposer *dâsé* « l'esclave » à *vatiké* « le serviteur à gages, » sans [illegible] la difficulté qui a déjà arrêté Lassen, mais qui ne peut être levée par le moyen qu'il propose, l'addition d'un *tehé*, puisque le fac-simile n'indique aucune lacune entre *vatiké* et *bhûmi*. Maintenant, si l'on veut laisser la phrase que je viens de traduire isolée de la précédente, on le pourra sans difficulté, puisque ces deux phrases sont placées l'une auprès de l'autre sans lien apparent, et j'ajoute qu'on restera ainsi fidèle au style coupé et un peu abrupte de ces inscriptions. Si, au contraire, on préfère avec Lassen les réunir, on dira littéralement : « et de même qu'un enfant, ainsi certes fait pour être châtié par Dêvânam piya, « je serai un serviteur aux ordres de Dêvânam piya. » Cette dernière disposition est, selon moi, inférieure à la première ; elle a l'inconvénient de répéter deux fois le nom de *Dêvânam piya*, qu'on pouvait, si les deux phrases eussent dû être réunies, rappeler la seconde fois par un pronom.

J'arrive au passage le plus controversé de cette inscription, celui où, suivant Prinsep, on doit trouver un nom propre de lieu, et où, suivant Lassen, il n'y en a pas de trace. En présence de ces deux hommes si distingués par les dons de l'esprit, dont l'un est un profond philologue, et dont l'autre a plus d'une fois avoué ingénument qu'il ne l'était pas du tout, si mon opinion incline vers celle de Prinsep, c'est que, malgré des efforts répétés plusieurs fois, je n'ai pu me satisfaire avec celle de Lassen. Ce que je veux dire, c'est que je n'ai apporté ici aucune opinion préconçue ; le texte est en lui-même assez difficile sans qu'on vienne l'encombrer encore de conjectures et d'hésitations. Sur la copie de Prinsep, le passage en question est ainsi conçu : *étâyé athâyé dubalâhi tuphé avasanavé hitasukhayétcha* .... *sa hidalôkika pâlalôkikayé*. Les variantes qu'offre le fac-simile de M. Kittoe ne valent pas la peine d'être notées, parce qu'elles ne portent que sur des voyelles qui sont restées brèves, tandis que Prinsep a exactement rétabli leur quantité. Les deux seuls points dignes d'attention, c'est que le *a* de *dubalâhi* n'est marqué que par des points, et que la lacune qui suit le mot *hitasukhayétcha* et qui précède *sa*, très-apparente, n'est pas si considérable que le fait Prinsep ; elle est à peine d'une lettre sur le fac-simile de Kittoe. Cette phrase a été traduite ainsi par Prinsep : « Pour cette raison « le *Tuphé Dubalahi* est institué pour une méditation non troublée et pour assurer toute « espèce de bénédiction et de bonheur, tant pour ce monde que pour l'autre[1]. » Lassen, au contraire, partant de cette opinion que *dubalâ*, qu'il détache de *hi*, se rapporte à *padjâ*, que nous avons vu au commencement de la phrase précédente, si l'on en met deux en une, ou deux phrases au-dessus si les propositions restent séparées, traduit aussi : « Car cette faible (*dubala*) et le *Stûpa* contribuent à la consolation et au bonheur sa-« lutaire dans ce monde et dans l'autre[2]. » Puis il ajoute : « Ce ne peut donc en aucun « cas être le nom du *Stûpa* ; mais j'avoue que je ne sais pas comment doit être expliqué « le mot *faible* ; on devrait le faire rapporter à *pradjâ* ; mais cela ne donne pas un sens

---

[1] J. Prinsep, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 447. — [2] Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 168, note 5.

clair. » Certainement non, le sens n'est pas clair; et entre cette traduction et l'opinion de Prinsep qui, tout en faisant de *ḍubalahi* un nom propre, laisse cependant les choses en l'état, j'avoue que je ne puis hésiter.

Examinons d'abord rapidement les autres mots. Lassen a bien rendu par « pour la consolation et pour le bonheur salutaire, » les deux termes dont le second est composé, *asvasanâyé hitasukhâyétcha*; le premier doit être lu *asvâsanâyé* « pour la consolation, » et le second signifie plus exactement « pour l'utilité et pour le plaisir. » Il n'y a pas non plus de doute sur les mots *hidalôkika pâlalôkikayé*, « pour ce monde et pour l'autre; » de même *étayé athayé* signifient bien « pour cette cause, pour ce but. » La lacune qui précède le [illegible] terminant la troisième avant-dernière ligne de l'inscription, pourrait, selon son étendue réelle, se combler soit par *lôkasa* « du peuple, » soit par *âsa* « fut, » soit par *ésa* « lui. » Supposons que ce soit un verbe qui manque ici, et laissons de côté le mot contesté *ḍubalahi*, nous aurons cette version littérale : « C'est pourquoi le *Stûpa* .... pour la consolation ainsi que pour l'avantage et le bonheur a été, tant dans ce monde que dans l'autre; » ou avec *lôkasa* « C'est pourquoi le *Stûpa* .... (existe) pour la consolation ainsi que pour l'avantage et le bonheur du peuple, tant dans ce monde que dans l'autre; » ou enfin avec *ésa* « C'est pourquoi le *Stûpa* .... pour la consolation ainsi que pour l'avantage et le bonheur, il (existe), tant dans ce monde que dans l'autre. » J'ai conservé exactement l'ordre des mots du texte, pour qu'on voie d'après la place qu'occupe le mot *ḍubalahi* quel rôle il est permis de lui faire jouer dans la phrase. Précédant comme il fait *tuphé*, il doit de toute nécessité être en rapport avec ce mot. Supposer que le mot *ḍubalahi* doive se couper en deux, *ḍubalâ hi*, pour que la partie la plus longue se rapporte à *padjé*, cela me paraît bien difficile; car, comme je le faisais voir tout à l'heure, *padjé* est très-loin, et *ḍubala* n'a plus de rôle dans la proposition. Dire avec Lassen, « cette faible et le *Stûpa*, » c'est supposer que *hi* signifie et, ce qui n'est pas admissible.

Au milieu de toutes ces impossibilités, pourquoi ne laisserait-on pas *ḍubalâhi* en rapport avec *tuphé*, comme un adjectif qui le détermine, et pourquoi ne pas profiter de cette supposition si ingénieuse de Prinsep, que *ḍubalâhi* n'est que la forme ancienne du nom moderne de *Dhauli*? Bien des ethniques de la date de nos inscriptions sont venus jusqu'à nous et se rencontrent encore dans l'Inde avec de plus fortes altérations, et la célébrité des lieux n'est pas toujours une raison suffisante de la longue conservation de leur appellation. J'ajouterai que rien n'empêche d'expliquer *ḍubalâhi* par « le serpent sans forces, le serpent faible. » Ou ce nom de « serpent faible » était celui d'un lieu, et alors le serpent n'a rien à faire avec le *Stûpa*, et *ḍubalâhi tuphé* revient à dire « le *Stûpa* de *Dubalâhi*; » ou les deux idées se tiennent par un lien qui ne nous est pas connu, et alors le champ des hypothèses reste ouvert, et par exemple le *Stûpa* peut avoir été élevé à cet endroit après la victoire remportée par quelque Religieux sur un serpent réduit par lui à l'impuissance. De pareils rapprochements ne sont d'ailleurs pas rares dans le Buddhisme, ils ne peuvent pas l'être quand on songe à la nature indienne; les Nâgas jouent un rôle très-remarquable dans les plus vieilles légendes, et le lecteur familiarisé avec ces études n'aura pas oublié que, parmi les *Stûpas* qui furent élevés en l'honneur des reliques

réelles ou supposées du Buddha, il y en eut un qui fut confié à la garde des Nâgas ou des serpents fabuleux[1].

Dans la proposition que nous allons examiner, Prinsep a cru reconnaître, quoique avec plus de défiance, le nom d'un autre *Stûpa* dans le mot *kalañtaṁ*, qui est le second de la phrase. Lassen a eu parfaitement raison de contester l'exactitude de cette supposition; je ne pense pas plus que lui que *kalantam* soit un nom propre. Voici, du reste, la phrase elle-même, telle que la donne Prinsep: *hêvaṁtcha kalaṁtaṁ tuphê svagaṁ aladha...*; elle se lit exactement de même sur le fac-simile de M. Kittoe. Ce qui en fait la difficulté, c'est la lacune qui se trouve à la fin du mot *âladha*. Sans approuver complétement la manière dont Prinsep remplit cette lacune, quand il lit *âladhayitavê*, qu'il rapporte à *tuphê*, Lassen croit cependant la leçon assez vraisemblable et le sens à peu près certain, de sorte qu'il traduit ainsi toute la phrase: « et à celui qui agit ainsi le *Stûpa* « fait gagner le ciel. » Cette traduction repose sur le sens attribué à *kalantaṁ*, où au lieu de voir avec Prinsep le composé *kâlantaṁ*, « jusqu'à la fin du temps, » Lassen trouve un participe présent du verbe *kri*, « faire. » Elle est, au premier abord, extrêmement satisfaisante et elle s'accorde parfaitement avec l'esprit général de l'inscription; je ne crois pas cependant qu'elle réponde ici à ce qu'exige la suite des idées. Ainsi, dans la phrase que j'ai analysée tout à l'heure, il n'est question que de l'existence du *Stûpa Dubâlâhi*. Pour trouver la mention de quelque acte auquel puissent se référer les mots *hêvaṁ kalantam*, « celui qui agit ainsi, » il faut remonter jusqu'à la dernière phrase de ce petit discours, où un personnage qui ne se nomme pas témoigne de sa dépendance, de son attachement et de son entière soumission à l'égard du roi Dêvânaṁ piye. C'est là le point auquel on peut rapporter les mots « celui qui agit ainsi; » mais peut-être trouvera-t-on qu'il est un peu éloigné. Ensuite il ne me paraît pas jusqu'à présent que le sens attribué à *kalantam* s'accorde même aussi bien qu'ici, avec les deux autres passages où il se présente, l'un desquels termine le premier des édits séparés où je me suis contenté d'en signaler la présence, l'autre qui termine l'inscription actuelle où je vais l'examiner plus en détail. Je suis cependant bien éloigné de donner ces remarques comme définitives, et le lecteur reste libre de choisir entre l'interprétation de Lassen et la mienne. Il me semble que *kalantam*, qu'il faut lire comme à la fin du premier édit détaché *kalantaṁ*, est, ainsi que l'a conjecturé Prinsep, la forme populaire du sanscrit *kâlântam*, « à la fin du temps. » Les trois premiers mots de la phrase *hêvaṁtcha kalañtaṁ* (pour *kâlañtaṁ*) *tuphê* signifient donc dans cette hypothèse: « et ainsi jusqu'à la fin des temps le *Stûpa*.... » Après *svagam*, « le ciel, » reste le verbe *âladha* d'où dépend *svagam*, verbe que Prinsep propose de compléter ainsi, *âladhayitavê*, probablement parce que dans les deux passages analogues où paraissent *kâlantam* et *tuphê*, le verbe a cette forme de participe. Cette analogie est certainement d'une grande valeur, surtout dans le style si peu varié de nos inscriptions. Une analogie n'est cependant pas toujours une preuve concluante, et rien n'empêche que le texte n'ait représenté ici l'action dans l'avenir, et que le verbe ne puisse être

---

[1] Csoma, *Notices on the life of Shâkya*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 317. — *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 372.

au futur, comme par exemple *âlâdhayisati*, « il conciliera » ou « il fera obtenir. » La phrase toute entière signifierait donc : « et ainsi jusqu'à la fin des temps le *Stûpa* fera obtenir le ciel, » ou « conciliera la faveur du ciel. » On ne dit pas, il est vrai, à qui le *Stûpa* fera obtenir un pareil avantage, et sous ce rapport, je l'avoue, la version de Lassen est plus nette et plus satisfaisante que la mienne ; mais peut-être trouvera-t-on, quand nous serons arrivés à la dernière phrase du texte, que l'infériorité relative de mon interprétation est suffisamment compensée par la précision qu'elle assure à une autre partie de l'idée.

L'analogie que présente cette portion de l'édit avec la partie correspondante de l'édit qui le précède, doit suffire pour déterminer l'étendue de la proposition suivante, qui est formée des mots *mamatchê ananitchham êkatha*, et qu'on retrouve sans changement sur le facsimile de M. Kittoe. En supposant la suppression d'un *anusvâra* après *âna*, on aurait *ânam*, « l'ordre, le commandement, » et en admettant que dans *nitchham* le 𑀙 *tchha* est un double 𑀘 *tcha* et non un *tchha* aspiré, on verrait dans *nitchtcham* le pâli du sanscrit *nityam* ; de sorte que la phrase entière signifierait : « faites donc toujours effort vers mon « commandement, » ou « recherchez donc toujours mon commandement. »

Ce qui suit, jusqu'à *iyamtcha lipi*, forme une période qui se termine à *yadjuati*. Cette phrase, moins les deux derniers mots, ne peut selon moi faire l'objet d'un doute, et les deux seules lacunes qu'on y remarque se comblent avec certitude par une expression analogue du premier édit. Voici la phrase d'après le texte de Prinsep : *êtâyêtchê athâyê iyam lipi likhita hida êna mahâmâta svasatam ?ma? yadjuati asâsanayê dhammatcharanâyê-tcha tasta athêrâ* ; elle est écrite presque sans aucun changement sur le facsimile de Kittoe. On en traduit le commencement sans difficulté de cette manière : « Et cet édit a « été inscrit ici pour ce motif, afin que les grands ministres.... » *êtâyê athâyê* se rapportant à *yêna*, qu'il annonce. Les mots qui suivent, *svasatam ?ma? yadjuati*, rappellent presque lettre pour lettre l'expression de la fin de l'édit précédent, *sasvatam samayam yadjêvu* ; le premier terme présente cette erreur facile à commettre, que le *va* a été reporté du second rang au premier ; *svasatam* doit donc se lire *sasvatam*, ce qui est bien près d'être le sanscrit *çâçvatam*. La lettre qui manque avant *ma* et celle qui manque après sont fournies avec certitude par le mot *samayam* du premier édit. Quant au terme final qui est certainement un verbe, *yadjuati*, si ce n'est pas *yadjêvu* pour le futur, c'est le même radical ; et si j'ai pu corriger *yadjuvâ* en *yadjêvû*, « qu'ils s'appliquent, » je remplacerai avec une égale confiance *yadjuati* par *yadjisanti*, « ils s'appliqueront. » Il ne peut exister le moindre doute sur le sens des deux mots *asâsanâyê dhammatcharanâyêtcha* ; ils sont moins exactement écrits sur le fac-simile de M. Kittoe, mais les corrections de Prinsep sont certaines. Je les rends ainsi : « à la consolation et à la pratique de la loi ; » cela veut dire, à la consolation du peuple au bien duquel ils sont préposés par un des édits du Firouz Lâth. Je traduirai donc la phrase toute entière, moins les deux derniers mots, comme il suit : « Cet édit a été inscrit ici dans ce dessein même, que les grands « ministres s'appliquent à la consolation [du peuple] et à la pratique de la loi. »

Restent les deux derniers mots, qui sont très obscurs pour moi ; la lecture même n'en

Digitized by Google

est pas certaine. Sur le facsimile de Kittoe, on peut aussi bien lire *tasá* que *tasta*; dans sa transcription en lettres latines Prinsep lit *tasá*, où il retrouve le sanscrit *tadasto*, « que « cela soit ». Le mot suivant est également contestable : sur le facsimile de M. Kittoe il est distinctement écrit *atánam*, et c'est ainsi que l'imprime Prinsep ; mais dans sa transcription il admet *otánam*, pour y retrouver le sanscrit *âtmânam*. S'il est besoin ici de quelque correction, je préférerais remplacer *otanam* par *atanam*, qui se présente comme l'accusatif singulier ou comme le génitif ou le datif pluriel de *ata*, « soi-même ». Mais que ferons-nous de *tasá*, *tasta* ou *tasta*, ainsi qu'on peut lire d'après les apparences du facsimile? La conjecture de Prinsep *tadasto*, « que cela soit », est bien hardie pour être vraisemblable ; avec *atánam* ou *atánam*, elle ne donne aucun sens possible. D'un autre côté, si *tasta*, avec sa désinence *te*, peut-être pour *tad*, passait pour la forme populaire du classique *sthitah*, on n'arriverait pas encore par là à quelque chose de satisfaisant. En résumé, au milieu de ces difficultés et avec un texte qui présente en général si peu de certitude, je préfère laisser de côté ces deux mots *tasta atánam* ou *tasta atánam*, et attendre que le monument soit revu de nouveau.

La phrase qui vient ensuite aurait une certaine importance si le nom technique du mois qu'y croit découvrir Prinsep s'y trouvait réellement. Voici la phrase même, d'après le texte de Prinsep : *iyamtcha lipi anubhâtam mâsam tisena nakhatena sotaviya* ; à quoi le facsimile de M. Kittoe n'apporte aucun changement, si ce n'est que la syllabe lue par Prinsep *bha* paraît un *tá* mal tracé. Prinsep a traduit ainsi cette phrase : « Et cet édit doit « être lu à haute voix dans le cours du mois de *Bhaten* (Bhadun?), quand la lune est « dans le Nakshatra ou la mansion lunaire de Tisa. » Or, il est clair que le seul mot intéressant ici est *anubhâtam*, qui, si Prinsep l'entend bien quand il l'identifie avec le nom moderne de *Bhadun*, altération de *Bhadra*, « août-septembre », serait une des plus anciennes formes du nom populaire de ce mois ; mais cette lecture, ainsi que la supposition de Prinsep, ne me paraissent pas suffisamment appuyées. Prinsep n'explique pas les deux syllabes *anu*, à moins qu'il n'en fasse *anu*, quand il le traduit par « dans le cours de ». C'est ainsi que j'aimerais à me les représenter, mais avec le sens distributif de « chaque, « à chaque ». Ensuite, ce que Prinsep lit *bha* pourrait à la rigueur passer pour un *tcha* imparfait, et cette correction peu considérable donnerait *anutchâtummâsam*, « tous les « quatre mois ». Dans cette supposition, la phrase devrait se traduire ainsi : « Et cet édit « doit être entendu tous les quatre mois au *Nakhata Tisa* (Nakchatra Tichya), » c'est-à-dire sans doute quand la pleine lune est dans cet astérisme lunaire. Cette supposition, je l'avoue, me paraît plus probable que le suspect *bhâtam* de Prinsep.

Après avoir marqué l'époque à laquelle doit être entendue la lecture de l'édit, le texte annonce que cette lecture peut avoir lieu même dans l'intervalle qui sépare deux de ces époques qui sont indispensables à observer. C'est du moins le sens que je crois trouver à la phrase suivante, que je transcris d'après Prinsep : *kâmamtcha khaṇakhaṇasi amtalápi tisena êkena sotaviyam*, ce qui est parfaitement reconnaissable sur le facsimile de M. Kittoe. Il me paraît certain que *kâmamtcha* signifie « et à son gré, suivant le désir », et que *khaṇakhaṇasi* répond au sanscrit *kchaṇé kchaṇé*, « à tel et tel moment, à chaque moment, »

c'est-à-dire à chacun des moments compris dans l'intervalle qui s'écoule d'une époque désignée au retour de cette même époque; c'est ce que dit explicitement le mot *antalâpi* pour le sanscrit *antarâpi*, « même dans l'intervalle. » Ce qui doit avoir lieu alors est indiqué par le participe *sôtaviyam*, « cela doit être entendu, » *cela*, c'est-à-dire l'édit, dont le nom *lipi*, « écriture, » qui est féminin, est rappelé par l'adjectif neutre *sôtaviyam*, « cela doit être entendu. » Cette lecture peut être faite par un seul *Tisa*, dit le texte, *êkêna tisêna*, c'est-à-dire par un seul des personnages auxquels on donne le titre de *Tisa*, en sanscrit *Tichya*, « bienheureux. » On sait par le rituel de l'ordination des Religieux, qui a cours parmi les Buddhistes de Ceylan et de l'Inde transgangétique, que le titre pâli de *Tissa* répond à *un tel*, appliqué aux membres, considérés tous comme respectables, de l'Assemblée des Bhikchus; on emploie ce titre quand on ne désigne pas nominativement le Religieux[1]. Le texte de notre inscription veut donc dire : « Et même dans « l'intervalle, à tel moment que cela sera désiré, l'édit pourra être lu par un seul Tissa, » c'est-à-dire par un seul des respectables membres de l'Assemblée des Religieux. J'infère de là que la lecture obligatoire qui revenait tous les quatre mois devait avoir lieu par les soins de l'Assemblée réunie des Bhikchus, tandis que les lectures intermédiaires et facultatives pouvaient être faites par un seul membre de l'Assemblée, et j'insiste sur cette conclusion, parce qu'elle jette du jour sur la fin de l'inscription, qui est entre Lassen et moi l'objet d'un dissentiment de détail.

Cette fin controversée est ainsi conçue d'après la copie de Prinsep : *hêvaṁ kalañtaṁ tuphê saṁghathaṁ saṁpatipâdayitavê*; le fac-simile de M. Kittoe est ici fautif; mais les corrections de Prinsep, qu'elles viennent de lui ou de la seconde révision du monument, sont incontestables. Je ne discuterai cependant pas sa conjecture touchant le mot *kalañtaṁ*, qu'il croyait être le nom d'un *Stûpa*, puisque lui-même ne lui a pas donné place dans sa traduction qui est d'ailleurs peu claire. J'aime mieux m'arrêter un instant sur l'opinion de Lassen qui a examiné incidemment ce passage, sans s'expliquer toutefois sur l'ensemble du texte qu'il termine. Voici comment Lassen le traduit : « und dem so thuenden ge- « wahrt der *Stûpa* Verehrung unter den zur Versammlung gehörenden[2]. » Cette interprétation repose sur le sens que Lassen donne, comme je l'ai déjà signalé, à *kalañtaṁ* qu'il propose de lire *kâlantaṁ*, « agissant, » de sorte que les deux premiers mots *hêvaṁ kâlañtaṁ* signifient « l'homme ainsi agissant, » ici à l'accusatif. Il ramène ensuite le mot *saṁghatha* au sanscrit *saṁghastha*, et le traduit par « se tenant dans l'Assemblée, appartenant « à l'Assemblée. » Il manque cependant à ces explications, quelque vraisemblables qu'elles paraissent, l'indication du lien qui unit ces termes entre eux de manière à en faire sortir le sens préféré par Lassen; aussi j'avouerai franchement que cette traduction n'emporte pas ma conviction. Nous ne devons pas, d'ailleurs, perdre de vue la recommandation que renferme la phrase précédente et sur laquelle j'insistais tout à l'heure. Cette recommandation, c'est que, outre les trois époques marquées annuellement pour la lecture de l'édit, cette lecture pourra être faite par un seul Religieux, dans tel moment qu'on

---

[1] Clough, *The ritual of the Buddhist Priesthood*, p. 12 et 14, dans *Miscell. translat. from orient. Lang.* t. II. Conf. Spiegel, *Kammavâkya*, pag. 3 et 28.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 269, note.

le désirera et dans l'intervalle de deux époques. Or, si nous rencontrons dans notre phrase finale le mot *saṁghathaṁ*, ne devrons-nous pas l'interpréter comme s'il représentait le sanscrit *saṁghârtham* « dans l'intérêt, pour le bien de l'Assemblée, » et ne trouverons-nous pas que l'idée de l'Assemblée est ici naturellement amenée par celle du Religieux de cette Assemblée qui, quoique seul, peut faire entendre la lecture de l'édit? Tout se lie en effet, dans cette supposition, tant ce qui précède que les termes mêmes dont se compose la phrase finale. Le texte débutait en disant : « Et cet édit devra être lu tous les « quatre mois, en Nakchatra Tichya, » sous-entendu par l'Assemblée des Religieux réunis. Il continue ainsi : « Et même dans l'intervalle, à tel moment que cela sera désiré, il « pourra être lu par un seul Religieux respectable. » Enfin, après avoir pourvu à tous les cas où devra être faite la lecture de l'édit moral, le texte conclut en disant : *êvaṁ* « c'est ainsi que » *thupê* « le Stûpa » *paṭipâdayitavê*, ou mieux certainement *sampaṭipâdayitavê*, littéralement « doit être fait honorer » *saṁghathaṁ* « dans l'intérêt de l'Assemblée » *kâlaṁtaṁ* « jusqu'à la fin des temps ; » ou plus clairement : « c'est ainsi qu'on doit « pourvoir à ce que le *Stûpa* soit honoré jusqu'à la fin des temps pour le bien de l'As« semblée. » « On doit pourvoir » cela s'applique sans doute aux grands ministres qui ont la charge de faire exécuter les prescriptions de l'édit. Le *Stûpa* sera honoré, si lecture est donnée de l'édit qui l'accompagne ; cette lecture aura lieu régulièrement trois fois chaque année par les soins de l'Assemblée réunie, et arbitrairement, dans tel moment qu'on le désirera, mais par un seul membre de l'Assemblée ; et ainsi sera assuré le bien de l'Assemblée jusqu'à la fin des temps.

Je ne me dissimule pas qu'après *kâlaṁtaṁ*, le mot dont le sens est le plus contestable est *saṁghathaṁ* ; mais même dans le texte de l'inscription de Delhi, où on lit *saṁghathasi*, et où Lassen est bien près d'admettre que ce terme signifie « le lieu de l'Assemblée, » c'est encore, selon moi, mon interprétation qu'il faut préférer. Après avoir dit qu'il a institué de grands ministres de la loi pour divers objets de bienfaisance, *dhaṁmamahâmatâpe mêtâ (mê ata) bahuvidhêsu athêsu anugahikêsu viyâpaṭâ*, que ces ministres ont été institués pour prendre sous leur protection les diverses croyances religieuses des mendiants errants et des maîtres de maison, *sê pavajitânamtchêva gihithanamtcha savapâsaṁḍêsu pitcha viyâpaṭâ*, le roi Piyadasi ajoute : *sê saṁghathasipi mê kaṭê* (peut-être *kaṭâ*), « ils ont été aussi créés par moi dans l'intérêt de l'Assemblée[1], » et il termine en disant que leur surveillance doit s'étendre également sur les Brâhmanes, *Bâbhanêsu*, sur les mendiants, *âjîvikêsu*, et sur les dévots ascétiques, *nigaṭhêsu*. Il me semble que les mots *bahuvidhêsu athêsu* « dans des intérêts divers, » déterminent suffisamment la signification de *saṁghathasi* « dans l'intérêt de l'Assemblée ; » et si tel est le sens de ce mot, ce sens doit s'appliquer à *saṁghathaṁ*. Ici paraît pour la première fois un des termes les plus intéressants de ces inscriptions, un de ceux qui en indiquent le plus manifestement le caractère vraiment buddhique. Le terme dont je parle est *saṁgha*, « l'Assemblée, » lequel désigne, comme je l'ai dit au n° I de cet *Appendice*[2], la réunion des Religieux qui font

---

[1] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the inscript. on the pillar called the Lât of Feroz shâh*, etc. dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 600.

[2] Ci-dessus, *Appendice*, n° I, p. 436.

profession de croire à la loi du Buddha. Les deux textes du premier et du second édit détaché de Dhauli, et celui de l'inscription du pilier de Delhi et d'Allahabad, sont ceux là même dont j'aurai à donner à parler en commençant de l'*Appendice* précité. Je signalerai ici entre exemple deux le § 4 de le présente étude et j'aurai aussi établi combien est fréquent dans ces inscriptions l'usage de ce terme qui appartient essentiellement à la première institution du Buddhisme.

Au reste les textes que je viens de citer à l'appui de mon opinion sur *saṅghabhaṇḍa* sont assez clairs pour que je puisse me dispenser d'y insister davantage. Je ferai seulement deux remarques que je crois nécessaires. La première porte sur l'orthographe du mot *vyāpaṭā*, que les édits des colonnes écrivent avec un *ṭ* cérébral. Cette preuve qu'il y avait dans le mot primitif un *r* ou une lettre congénère et dans le fait le mâgadhi *vyapate* n'est que le sanscrit *vyāpṛita*, « préposé à, chargé de. » La seconde remarque est relative aux noms des diverses espèces d'ascètes ou de Bahugènes sur lesquels Priyadasi étend le protectorat de sa tolérance royale. Ces noms offrent une bien remarquable analogie avec ceux des Religieux que les légendes de Ceylan nomment parmi les sectaires que le roi Açôka anéantissait de ses sanctions. Aussi Turnour, citant l'*Aṭṭhakatha* ou les commentaires de *Buddhaghôsa* sur les livres sacrés du *Tripiṭaka*, parle des *Paṇḍaraṅgas*, des *Djnyakas* et des *Nigaṭhas*[1]. Nous en trouvons pas sur l'édit du Firoz Lâṭh, les *Paṇḍaraṅgas*, mais les *Nigaṭhas* de Turnour sont bien les *Nigaṭhas* de l'inscription, ou sanscrit *Nirgranthas*[2], et nous que ce savant nomme *Djnyakas* sont certainement les *Adjîvikas* de l'édit, dont le nom paraît tout dans les inscriptions que dans les textes, écrit de plusieurs manières différentes, *djîvaka*, *adjîvaka*, *adjîvika*, *adjîvaka* et *adjaîvika*. Outre le *djnyaka* de Turnour, qui doit s'écrire avec une longue *djîvaka*, ainsi que le prouve le nom propre *Djîvaka Kômarabhaṇḍa*, « Kômârabhaṇḍe le mendiant, » lequel figure au commencement du *Sâmañña phala sutta* tel qu'il plus haut[3], je trouve *djîvaka* dans le *Lalita vistara*[4], et *adjîvika* ou *adjîvaka* dans le composé *nirgranthâdjîvakâdaya*[5]. Le Tibétaine, comme nous venons de voir que le fait Turnour, suit en ici *djîvaka*; mais cette transcription n'est certainement pas ici la reproduction du texte, puisque dans le composé cité tout à l'heure le mot *djîvaka* est de toute nécessité précédé d'une voyelle brève ou longue. De toute manière, la transcription des Tibétains quelque inexacte en est endroit prouve le consentement des mots *adjîvaka* et *djîvaka*. Quant à la leçon *adjîvika* par un *e* bref initial, j'essayerai plus bas d'en établir l'existence.

Maintenant que j'ai tiré du second des édits séparés de Dhauli tout ce qui m'est possible d'y voir avec les secours qui sont entre mes mains, il reste à examiner quelle est le personne qui parle dans ces deux édits. Ce qui donne lieu de poser cette question, ce sont les termes qu'on lit au début du préambule de chacune des inscriptions : « Au nom

[1] Turnour, *Examin. of the pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 731.

[2] Voir ce terme voyez ci-dessus, p. 456, note 1, et les *Additions et corrections pour cette même page*, à la fin du présent volume.

[3] Ci-dessus *Appendice* n° II, p. 449.

[4] *Lalita vistara*, ch. XXIV, f. 119 b. *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 398.

[5] *Lalita vistara*, ch. XXIV, f. 120 b. *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 399.

« du roi chéri des Dêvas, les grands ministres doivent s'entendre dire » avec cette seule différence que, dans le second édit, intervient un nouveau personnage, le plus élevé après le roi, c'est-à-dire le prince royal, le *Kumâra*. Prinsep, en examinant cette formule dont il avait bien déterminé le sens, n'avait pas hésité à croire qu'à la différence de la grande inscription et des édits des colonnes, où « le roi chéri des Dêvas » parle en son nom, les deux fragments qui ne se trouvent qu'à Dhauli étaient adressés par un fonctionnaire tel que les ministres nommés *mahâmâtas* au nom du roi qui ne parlait pas lui-même.[1] Il est de fait que la formule que je viens de rapporter se prête aisément à cette interprétation, mais cette circonstance ne suffit pas pour soutenir cette interprétation même, il faut de plus l'accord de la teneur de l'inscription avec la formule. Or le lecteur a pu voir, par la traduction du premier des édits séparés, que « le roi chéri des Dêvas » y parlait directement en son propre nom, et si je ne me suis pas trompé trop grossièrement dans mon analyse du contenu de cette inscription, le roi ne cesse de parler de cette manière pendant tout le cours de l'édit. Nous ne pouvons donc, en ce qui touche le premier édit du moins, conclure de la formule « au nom du roi chéri des Dêvas » que ce n'est plus le roi qui parle dans cette inscription, comme il parlait dans les autres. Outre que le texte de l'édit contredirait à chaque ligne cette supposition, on comprend, sans que j'y insiste, qu'un édit royal puisse commencer indifféremment, soit par cette formule « le roi a dit, » soit par cette autre « au nom du roi. »

Nous sera-t-il possible d'être aussi affirmatifs en ce qui touche le second édit? Je ne le pense pas. Le préambule est le même : « Au nom du roi chéri des Dêvas, le prince royal « de Tôsali et les grands ministres doivent s'entendre dire, etc. » Là encore le roi parle en son propre nom, exactement comme dans le premier édit. Malgré les lacunes qui surviennent, on peut reconnaître, par l'analogie de cet édit avec le premier, que c'est encore le roi qui parle dans les souhaits qu'il exprime pour le bonheur de son peuple. Ces souhaits sont certainement rendus ici, et plus longuement, et avec un accent de dévouement plus marqué que dans la précédente inscription; mais ils ne cessent pas de rester dans la bouche du roi; il me semble du moins que cela ne peut pas être douteux pour des paroles comme celles-ci : « Et puissent-ils par mon moyen pratiquer la loi, » et « c'est « pour cela que je commande, etc. » Mais on ne peut plus dire la même chose, lorsque, après les mots, malheureusement précédés d'une lacune, « pour qu'ils obtiennent ces « choses, voilà, » le texte dit, à n'en pas douter : « comme un père, ainsi est Dêvânam piya. » Il est bien évident que ce paragraphe, jusqu'aux mots « je serai un serviteur aux ordres « de Dêvânam piya, » n'est plus dans la bouche du roi. On peut même remarquer que ce qui précède ce paragraphe est comme cité et en quelque façon guillemeté par le mot « voilà. » Après avoir lu et fait graver l'inscription qui renferme la volonté et les vœux philanthropiques de Dêvânam piya, un ministre ou le prince royal exprime à son tour, en parlant en son propre et privé nom, sa soumission envers le roi et le dévouement qu'il est prêt à mettre dans l'exécution de ses ordres. Ce qui rend difficile ce passage, c'est sa forme abrupte au milieu d'une inscription où le roi seul a parlé jusqu'alors.

---

[1] Prinsep, *Examin. of the separate Edicts*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 440.

Mais jusqu'à quelle partie de l'édit s'étend ce discours, expression de l'acquiescement du ministre ou du prince, cela n'est pas aussi facile à déterminer. C'est encore le ministre qui peut dire : « Pour cette raison, le *Stûpa Dubalâhi*, etc. » il peut encore à la rigueur dire : « Efforcez-vous d'exécuter constamment mes ordres. » Cependant il est bien peu probable que de pareilles paroles aient été prononcées par lui, après les formules de dévouement qu'il a employées dans le paragraphe précédent. Mais il n'est plus permis de douter que le roi ne reprenne la parole à la fin de l'inscription, quand on voit le texte annoncer que l'édit a été écrit pour que les grands ministres s'appliquent constamment au bien du peuple et à la pratique de la loi. Aussi je n'hésite pas à dire que les mots qui suivent « je serai ton serviteur aux ordres de Dêvânam piya, » et qui commencent ainsi : « Pour « cette raison, le *Stûpa Dubalâhi*, etc. » quoique pouvant être placés dans la bouche du nouvel interlocuteur qui est probablement un ministre, n'en appartiennent pas moins au roi lui-même qui ne cesse de parler en son propre nom pendant tout le cours de l'édit, si ce n'est vers le milieu où le ministre insère en trois phrases l'expression de son respect, de son amour et de son dévouement pour le roi. J'ai cru qu'il était indispensable de signaler particulièrement cette circonstance, que n'a pu reconnaître Prinsep, et qui jette un jour nouveau sur la teneur du second édit.

§ 4. SUR LES NOMS DE BUDDHA, BHAGAVAT, RÂHULA, SADDHARMA, DANS UNE DES INSCRIPTIONS DE PIYADASI.

J'ai promis, dans divers endroits de mes notes, de montrer que les noms les plus caractéristiques du Buddhisme se trouvent dans une des inscriptions de Piyadasi.[1] C'est ce que je vais faire en ce moment, et j'y trouverai l'occasion d'éclaircir quelques passages non pas seulement de l'inscription qui me fournit ces noms célèbres, mais encore des autres monuments analogues où ils ne paraissent pas, mais où l'on pourrait être tenté de les chercher. L'inscription dont je veux parler a été découverte par le capitaine Burt sur une montagne voisine d'un lieu nommé *Byrath*. Ce lieu est situé à une distance de six milles ou environ six milles de Bhabra, qui est à trois marches de Djaypour; ce sont, si je ne me trompe, les lieux mêmes qui, sur la carte de Walker, sont écrits *Birat* et *Barbera*, entre Kot et Djaypour.[2] Appréciée à sa juste valeur par les savants anglais de Calcutta, cette inscription n'a été jusqu'à présent examinée que par Lassen, qui en a extrait le seul point qui intéressait pour le moment ses recherches particulières. Elle mérite à tous égards d'être étudiée de plus près, et à cause de sa valeur propre, et par le jour qu'elle jette sur les autres monuments analogues dont elle détermine l'origine et le véritable caractère. Je vais en examiner successivement les diverses parties au fur et à mesure que se présenteront les noms religieux que j'y trouve; puis, cet examen terminé, je résumerai l'inscription entière dans une traduction suivie. Quant à présent, il me suffit

---

[1] Voy. ci-dessus, p. 184 et 185.

[2] Burt, *Inscript. found near Bhabra*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IX, 2e part. p. 616. Ces noms de lieu sont écrits *Birat* et *Barbera*, dans l'utile volume intitulé : *Index of all places of India*, p. 17 et 47.

d'en indiquer le but général en disant que c'est une sorte de missive adressée par le roi Piyadasi aux Religieux réunis en Assemblée dans le Magadha.

Après avoir salué les Religieux auxquels il envoie cette lettre, et leur avoir rappelé que la grandeur de son respect et de sa foi pour le Buddha, la Loi et l'Assemblée est connue de ceux auxquels il parle, dans des formules qui offrent des expressions purement buddhiques, et que je vais examiner tout à l'heure, Piyadasi ajoute (l. 2 et 3 du fac-simile de M. Burt) : *ê kêtchi bhamtê bhagavatâ budhêna bhâsitê savê sê subhâsitêvâ*, « Tout ce qui, « seigneurs, a été dit par le bienheureux Buddha, tout cela seulement est bien dit. » Il me paraît inutile de montrer actuellement pourquoi cette version doit être préférée à celle des Pandits de Calcutta, dont elle s'éloigne moins par les termes que par la place qu'il faut lui donner dans l'ensemble de l'inscription ; quand j'aurai terminé mon analyse du texte entier, je reproduirai la traduction des Pandits en regard de la mienne, dans l'intérêt des lecteurs qui aiment à s'éclairer par eux-mêmes. Il me suffira ici d'attirer l'attention des philologues sur une particularité de langage déjà remarquée du reste dans les paragraphes précédents, mais qui se répète dans cette inscription avec une sorte de régularité systématique, et qui rapproche singulièrement le dialecte de ce monument du mâgadhî des grammairiens indiens[1]. C'est la suppression d'un *y* initial qui a lieu dans *ê* pour *yê*, et en pâli *yô*. Cette suppression se remarque également dans *âvataké*, pour *yâvataké*, « aussi grand que », du pâli, et dans *âva* pour *yâvat*, « autant que », qui est fréquemment usité dans les grands édits de Girnar et de Dhauli. Prinsep avait déjà insisté plus d'une fois sur cette particularité de dialecte[2].

Tout le monde comprendra, sans que j'y insiste davantage, la haute importance de cette mention du *bienheureux Buddha* sur un monument qui porte le nom de *Piyadasi*, et qui a été écrit par le même monarque et dans la même langue que les grands édits de Girnar, de Delhi et de Dhauli. Il y a même lieu de s'étonner que les savants qui, comme M. Wilson, ne sont pas suffisamment convaincus que ces monuments soient buddhiques, n'aient tenu aucun compte d'une inscription publiée il y a déjà plus de dix ans[3]. Cette mention intéressante du titre de *Bhagavat* joint au nom de *Buddha* nous dispense de tout effort pour le retrouver dans un autre texte du même genre, où la critique de M. Wilson a hésité à le reconnaître. Je veux parler des mots *bhagavâ* et *bhagava*, qu'on lit dans le treizième des édits de Piyadasi à Girnar et à Kapur-di-giri[4]. Je n'apprendrais rien au lecteur en répétant ici les justes regrets qu'a exprimés M. Wilson au sujet du déplorable état de mutilation dans lequel nous est parvenu cet édit précieux. Mais quoiqu'il soit dif-

---

[1] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 396, § 5.

[2] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi or Asoka the Buddhist monarch*, etc. dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 277 et 443.

[3] Le mémoire de M. Wilson sur les inscriptions de Kapur-di-giri, Girnar et Dhauli, a été lu à la Société asiatique de Londres, le 3 février 1849, et publié la même année dans le Journal de cette société, t. XII, 2ᵉ part. p. 153 et suiv. en même temps qu'il en a été fait un tirage à part par M. Wilson. L'inscription de Bhabra a été publiée dans le Journal de la société asiatique du Bengal de septembre 1840, t. IX, 2ᵉ part. p. 616 et suiv. ; c'est un des cahiers même de ce recueil qui soient arrivés sur le continent.

[4] Wilson, *On the Rock inscript.* etc. dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 226 et 229.

ficile, avec des copies aussi peu complètes que celles que nous possédons, de l'analyser d'une manière satisfaisante, il est déjà possible de dissiper positivement les illusions que pourraient faire naître les termes où l'on serait tenté de retrouver le titre de *Bhagavat*. Dans l'inscription de Kapur-di-giri, telle que l'a déchiffrée M. Norris d'après les matériaux imparfaits qui étaient entre ses mains, la ligne 6 commence ainsi : *çatabhagava sahasrabhagavava*, mots dans lesquels il est facile de reconnaître *çatabhâgavavâ sahasrabhâgavavâ*, « soit le centième, soit la millième partie. » Quel est l'objet dont on indique ainsi soit cent, soit mille portions, c'est ce que les lacunes de la copie nous mettent hors d'état de déterminer. Ajoutons que l'inscription de Girnar n'est ici d'aucun secours, puisqu'elle a en cet endroit un passage tout différent.

L'autre partie de l'inscription, où paraît quelque chose comme le nom de *Bhagavat*, n'est pas moins obscure, et il est bien difficile de tirer un sens clair d'un texte où les lignes sont en général sans commencement ni fin, comme à Girnar, et où la transcription est aussi incertaine qu'à Kapur-di-giri. Sur la copie de Westergaard et du capitaine Jacob, à laquelle il faut toujours revenir, après une lacune de quelques lettres au commencement de la quatrième ligne, je trouve , avec un doute sur la question de savoir s'il y a encore une lettre à la fin de la ligne, comme le croyait Prinsep, qui ajoutait un *pa*, ce qui exactement transcrit doit se lire ainsi, *yam câtikâ vyasanam pâpunâti tata sôpi gêm upaghâtô hâti paṭibhâ atchêsâsa*. Remarquons d'abord que, sur la copie de Westergaard, le premier *ta* de *tata* pourrait passer pour un *ô*, ce serait donc *ôta* « ici », ou même *êta* « cela », au lieu de *tata* « là » de la copie de Prinsep. Ensuite Prinsep a *têsa* « d'eux » (pour *têsañ* devant une voyelle), au lieu du *gêsa* de Westergaard ; mais le *t* et le *g* se confondent si facilement, que je ne doute pas que Westergaard et le capitaine Jacob n'aient lu *têsa* ; ce mot se lit même distinctement de cette manière sur le fac-simile republié par M. Wilson. Après ces observations, on peut traduire presque avec certitude le commencement de ce texte : « Quand les parents éprouvent une calamité, alors c'est là une violence même « qui leur est faite. » J'avoue que je ne m'explique pas comment on a pu hésiter sur le sens de *vyasanam pâpunati*, où la forme *pâpunati* manque de l'*anusvâra* qui en ferait le pluriel pali *pâpunanti*, ou bien c'est une faute pour *pâpunâti* « il obtient » ; et ici le singulier ne fait en aucune façon difficulté, puisque c'est une habitude constante du pâli de mettre au singulier un verbe dont le sujet est un nom collectif.

Reste *paṭibhâ atchêsâsa*, ce qui est très-obscur en soi-même, et ce qui tient le commencement de la phrase en échec. Avec cette leçon, il n'y aurait certainement pas moyen de voir ici le nom de *Bhagavat*, sous quelque forme altérée qu'on se le figure. Mais Prinsep lit ces huit syllabes comme il suit, *paṭibhâgavâtchâsapa*, et de plus, sur la copie de Westergaard, une marque de renvoi dont je ne suis pas bien sûr de comprendre la signification précise, semble indiquer qu'au lieu de lire *atchêsâsapa*, la pierre porte *gôgili*. Enfin le fac-simile de Girnar, publié par M. Wilson, a distinctement *paṭibhâgô tchêsâsava*. Les précédents interprètes ont lu *pata* au lieu de *hâti*, que donnent Prinsep et Westergaard, et dont je fais *hôti* ; ils ont réuni ce dissyllabe à *paṭi*, et ainsi *bhâgavat* est resté seul,

ce qu'a pu donner l'idée qu'on devait trouver ici *Bhagavat*. Mais rien n'est moins démontré que ces divisions et ces réunions; de *hâti* on va aussi facilement à *hôti* qu'à *pati*; et si on lit *hôti*, comme je l'ai proposé, ce verbe terminera la phrase précédente. De là il suit que *paṭibhâgâ* doit commencer une autre proposition, dont le second mot est le *tchê* du capitaine Jacob, pour *tchêt* « et », et le troisième *sâsa*, peut-être *saya*, comme M. Wilson l'imprime dans son commentaire. Avec ces corrections, on aurait « si le partage existe »; mais la lacune nous arrête tout court à ce point. Je conclus donc de l'analyse de ce passage, comme j'ai dû le faire de celle du précédent, que l'on chercherait en vain dans le troisième édit de Girnar ou de Kapur-di-giri la mention du nom de *Bhagavat* appliqué à la désignation du Buddha. Il faut, quant à présent, nous contenter d'avoir la preuve de l'existence certaine de cette épithète sur la pierre de Bhabra. Quant au nom de *Buddha* même, il paraîtra une seconde fois dans cette dernière inscription, et j'y reviendrai à l'occasion du nom de *Dharma*.

Je passe à un autre nom propre presque aussi important, celui de *Râhula*, par lequel la tradition désigne le fils du Çâkyamuni. J'ai dit plus haut, en parlant de Râhula[1], que je croyais retrouver ce nom sur un monument auquel je vais faire plus d'un emprunt, je veux dire sur l'inscription de Bhabra, où le roi Piyadasi recommande à l'Assemblée des Religieux réunis dans le Magadha de s'en tenir aux paroles du Buddha bienheureux. Après avoir annoncé que c'est là le seul moyen d'assurer la longue durée de la bonne Loi, le roi continue ainsi, dans un passage dont je voudrais être sûr de comprendre parfaitement tous les termes, mais qui mérite toujours, quoi qu'il arrive, d'attirer l'attention du lecteur. Le texte en question se trouve au milieu de la quatrième ligne; j'en reproduis l'orthographe avec les caractères originaux pour qu'on puisse apprécier la valeur des corrections que j'y apporte : 𑀇𑀫𑀸𑀦𑀺 𑀪𑀁𑀢𑁂 𑀥𑀁𑀫𑀧 𑀬𑀸𑀬𑀸𑀦𑀺 𑀯𑀺𑀦𑀬𑀲𑀫𑀼𑀓𑀲𑁂 𑀅𑀮𑀺𑀬𑀯𑀲𑀸𑀡𑀺 𑀅𑀦𑀸𑀕𑀢𑀪𑀬𑀸𑀦𑀺 𑀫𑀼𑀦𑀺𑀕𑀸𑀣𑀸 𑀫𑁄𑀦𑁂𑀬𑀲𑀽𑀢𑁂 𑀉𑀧𑀢𑀺𑀲𑀧𑀲𑀺𑀦𑁂 𑀏𑀯 𑀮𑀸𑀖𑀼𑀮𑁄 𑀯𑀸𑀤𑁂 𑀫𑀼𑀲𑀸𑀯𑀸𑀤𑀁 𑀅𑀥𑀺𑀕𑀺𑀘𑁆𑀬 𑀪𑀕𑀯𑀢𑀸 𑀩𑀼𑀥𑁂𑀦 𑀪𑀸𑀲𑀺𑀢𑁂 *imâni bhañtê dhañmapa[li]yâyâni vinaya-samukasê aliyavasâni anâgatabhayâni munigâthâ mônêyasûtê upatisapasinê êva lâghulôvâdê musâvâdam adhigitchya Bhagavatâ Budhêna bhâsitê*[2]. Je ne crois pas nécessaire de discuter la transcription et l'interprétation des Paṇḍits de Calcutta; elles me paraissent l'une et l'autre également injustifiables. Il suffira d'exposer celle que je propose, en indiquant les points sur lesquels il reste encore des doutes : « Voici, seigneurs, les sujets qu'embrasse la Loi : les bornes « marquées par le *Vinaya* (la discipline), les facultés surnaturelles des Aryas, les dangers de l'avenir, les stances du solitaire, le *Sûtra* du solitaire, la spéculation d'Upatisa seulement, l'instruction donnée à Lâghula en rejetant la fausse doctrine; [voilà] ce qui « a été dit par le bienheureux Buddha. »

Le troisième mot, que l'inscription donne incomplet d'une syllabe, *dhammapayayani* doit être lu *dhammapaliyâyâni*, comme il l'est par le monument même plus bas à la

---

[1] Ci-dessus, chap. IX, f. 119 b, p. 397 et 398. — [2] J. S. Burt, *Inscript. found near Bhabra*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IX, 2e part. p. 616.

ligne 6, *dhammapaliyâyâni*, en sanscrit *dharmaparyâyâṇi*. Cette expression *dharmaparyâya* se trouve très-fréquemment dans les livres du Népal, où elle est appliquée aux *Sûtras*; elle l'est particulièrement à notre *Lotus* même, et je l'ai traduite toujours ainsi : « ce « Sûtra où est exposée la loi. » Ici le sens d'exposition serait sans doute incomplet, quoiqu'il soit en quelque manière justifié par la valeur que l'*Abhidhâna ppadîpikâ* attribue au pâli *pariyâya*, celle de « discours religieux[1]. » En sanscrit, outre le sens fondamental d'*ordre, arrangement, succession régulière*, le mot *paryâya* a encore, selon Wilson, celui de *comprehensiveness, aggregation*; c'est de ce sens que je m'autorise pour traduire *dhammapaliyâyâni* par « les sujets qu'embrasse la Loi. » Dans l'inscription, ce sont trois points qui remplacent la syllabe 𑀥𑀁 *dham*; une lacune signale l'omission de la syllabe 𑀮𑀺 *li*, et l'a long du second 𑀬𑀸 *ya* est omis à tort.

Le quatrième est *vinayasamakasé*, qui se termine comme un nominatif masculin singulier du dialecte mâgadhi; il est certainement difficile; je n'en ai pu rien faire sans une correction un peu hardie, qui consiste dans l'addition de trois signes de voyelles; une inspection nouvelle du monument montrera si j'ai eu tort ou raison d'aller aussi loin. Il est évident qu'il s'agit ici du *Vinaya* ou de la Discipline; mais sous quel rapport l'envisage-t-on? c'est ce que ne dit pas clairement le mot suivant *samakasé*, et on est dès l'abord incertain sur la question de savoir s'il ne faut pas couper ainsi *vinaya* + *samakasé*, ce qui donne un mot composé de deux parties, ou *vinayasa* + *makasé*, ce qui donne un nominatif gouvernant *vinayasa* au génitif, pour *vinayasya*, « du *Vinaya*. » Mais je remarque que les termes de l'énumération qui suivent sont tous des composés, et cela me décide pour la première division. Je ne sais que faire de *samakasé*, à moins d'y ajouter des voyelles qui manquent sur la copie du capitaine Burt, et qui peuvent manquer plus ou moins sur le monument lui-même, et je propose de lire 𑀲𑀺𑀫𑁄𑀓𑀲𑁂 *simôkâsé*, au lieu de 𑀲𑀫𑀓𑀲𑁂 *samakasé*. La position subordonnée des signes voyelles et leur petitesse relativement au corps de la lettre, explique comment elles ont pu disparaître; la seule question encore douteuse est celle de savoir si je n'ai pas fait un usage trop peu limité de cette application. On trouvera peut-être aussi que le sens obtenu par cette correction est un peu cherché : « l'espace compris dans les bornes du *Vinaya* ou de la Discipline, » de *simôkâsé*, pour le pâli *simôkâsô*, en sanscrit *sîmâ avakâça*. Mais cette expression pouvait bien ne pas paraître aussi prétentieuse dans le style religieux des Buddhistes, qu'elle l'est pour nous en français. Dans le composé *simôkâsé*, le mot *ôkâsé* n'a vraisemblablement pas autant de valeur que les termes français « l'espace compris, » et l'expression toute entière ne signifie sans doute rien de plus que « les limites de la Discipline. »

Je n'ai aucun doute sur la signification des deux composés suivants, *aliyavasâni* et *anâgatabhayâni*, « les facultés surnaturelles des Âryas, les dangers ou les terreurs de l'avenir. » Par *vasâni*, pluriel de *vasaṁ*, il faut entendre ces facultés qui donnent aux *Aliyas*, c'est-à-dire aux *Âryas*, le pouvoir de soumettre la nature à leur volonté; et « les « dangers ou les terreurs de l'avenir » font allusion à ces longues descriptions de l'Enfer et des mauvaises destinées qui occupent tant de place dans les livres buddhiques de toutes

---

[1] *Abhidhâna ppadîpikâ*, l. III, chap. iii, st. 8; Clough, p. 118.

Digitized by Google

les époques. On reconnaîtra de même dans *munigâthâ*, « les stances du solitaire, » ces maximes en vers dont Çâkyamuni relevait son enseignement, et qui lui donnaient des formules où sa parole prenait cette précision particulière que possède le langage mesuré de la poésie; car par le *solitaire*, il faut sans doute entendre Çâkyamuni lui-même. J'en dirai autant du terme qui suit, *mônêyasûtê*, « le *Sûta* (pour *Sûtra*) du solitaire; » de ce que le texte se sert de l'adjectif *mônêya*, au lieu du substantif *muni*, ce n'est pas, ce me semble, une raison pour chercher dans ce terme un autre solitaire que Çâkyamuni. Il est vrai qu'on ne voit pas bien la raison du singulier *sûtê* « le *Sûta*, » ou en sanscrit, « le « *Sûtra*. » Mais la pierre porte peut-être *sûtâ*, au pluriel « *les Suttas*; » ou bien, si la lecture est exacte, le singulier est sans doute pris en sens collectif, « la réunion des *Suttas* du « solitaire. »

Une très-légère correction rend intelligible le terme suivant, et en fait un des plus intéressants de cette série. Sur la copie du capitaine Burt, il est écrit *upatisapasine*, où l'on reconnaîtra immédiatement *Upatisa*, le surnom que Çâriputtra tenait de son père Tissa, et qui nous donne le nom de l'un des premiers et des plus influents disciples de Çâkyamuni, auteur d'un ouvrage qui est resté dans l'école sous le titre de *Dharma skandha*.[1] C'est déjà beaucoup que nous trouvions dans notre inscription un nom propre de cette importance, et la prétention d'y découvrir l'ouvrage même qu'on lui attribue serait certainement exagérée. D'ailleurs, l'expression dont se sert le roi Açoka est très-probablement collective et destinée à indiquer en général les travaux philosophiques de Çâriputtra. Il est bon en effet de remarquer que le mot *pasine*, que je crois altéré, rappelle par son étymologie *paçya*, « la vue, » ou la science que donne la spéculation la plus élevée. Je pense que *pasine* devait se lire ou *pasinê* ou *pasanê*, car il n'est pas impossible que la syllabe *sa* se confonde avec *si*. Cependant si l'on préfère lire *pasinê*, ce mot sera la transformation mâgadhie d'un primitif *paçyina*, qui n'est actuellement pas sanscrit, mais dont la formation hypothétique trouve son analogue dans le nom propre du Buddha *Vipaçyin*. J'ai d'ailleurs essayé plus haut de revendiquer l'existence d'un substantif *paçyanâ*, qu'on peut à la rigueur retrouver dans notre *Lotus*.[2]

Après le nom d'*Upatisa*, j'en trouve un nouveau, celui du fils du Buddha, sous la forme à la fois ancienne et populaire de *Lâghula*, pour *Râhula*. L'â long de la première syllabe est douteux d'après la copie M. Burt; mais en supposant même que le monument donne *laghula*, la traduction que fournirait le composé *laghulôvâdê*, « l'enseignement « léger ou facile, » n'irait pas si bien à l'ensemble de notre texte que celle que donne *lâghula*, pris comme nom du fils de Çâkyamuni. On remarquera dans l'orthographe de ce nom propre l'emploi du *gh* au lieu du *h* qui est plus vulgaire. C'est un archaïsme dont on trouve de fréquents exemples dans la langue des Vêdas, et il semble même que cet archaïsme ait été usité dès les premiers temps du Buddhisme, car sans cette suppos-

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 448; voyez encore Stan. Julien, *Concordance sinico-sanscrite d'un nombre considérable d'ouvrages bouddhiques* dans *Journ. asiat.* IVe série, t. XIV, p. 384. Il est probable que le *Dharma skandha* des Népâlais est analogue, sinon identique, au *Çâriputtra abhidharmaçâstra*, ou au *Triskandhaka* des Chinois.

[2] Ci-dessus, chap. v, f. 77 a, p. 381.

tion, on ne pourrait pas facilement s'expliquer comment les Buddhistes auraient interprété le nom propre *Rahula* par celui de *Raghu*, le démon des éclipses, ainsi que je l'ai indiqué plus haut.[1] Cette orthographe s'est même perpétuée jusqu'à des temps assez modernes, puisqu'on la retrouve dans une des premières inscriptions indiennes qui aient été découvertes et expliquées par l'un des fondateurs de la Société asiatique de Calcutta, M. John Shore. Cette inscription, déterrée près d'Islâmabad, est du 11ᵉ siècle de notre ère, et le nom du fils de Çâkyamuni y est écrit *Raghu*.[2]

Maintenant, si *Lâghula* est réellement ici le nom du Religieux qui passe pour le fils du Buddha, nous n'aurons plus qu'à fixer le sens du mot *vâdê* qui le suit dans le composé *lâghulôvâdê*. Il n'est pas douteux que ce mot ne représente le pâli *ôvâdê* et le sanskrit *avavâda*, « instruction, enseignement. » Le composé signifiera donc « l'instruction, l'enseignement de Lâghula. » Mais que faut-il entendre positivement par là ? S'agit-il de l'enseignement donné ou de l'enseignement reçu par Lâghula, et, pour nous servir du nom vulgaire, Râhula ? J'avoue que j'ai cru quelque temps que ce terme désignait l'enseignement donné par Râhula ; et ce qui me confirmait dans cette opinion, c'est que la suite de notre inscription y parle de doctrines mensongères qu'on doit blâmer. Cette interprétation avait cela d'intéressant qu'elle s'accordait avec la tradition buddhique, d'après laquelle Râhula passe pour avoir fondé, après la mort de son père, une école qui se partagea plus tard en un certain nombre de sous-divisions considérées comme plus ou moins schismatiques.[3] Mais la lecture du *Mahâvamsa*, que je viens de faire de nouveau, ne favorise pas cette interprétation ; elle confirme au contraire la seconde de la manière la plus positive. J'y trouve en effet, au milieu de plusieurs titres de *Suttas* ou de discours attribués à Çâkya, un article ainsi conçu : *Râhulôvâda*, et que Turnour entend de cette manière : « Le discours d'avertissement (*monitory discourse*) adressé à Râhula par le Buddha, à Kapilavastu, quand Râhula fut entré dans l'ordre des Religieux.[4] » Je ne vois pas de raison de m'opposer à ce que le mot *Lâghulôvâdê* de notre inscription y désigne autre chose que le *Râhulôvâda* du *Mahâvamsa*, et je pense qu'il indique également l'enseignement donné par le Buddha au Religieux Râhula.

Les deux mots qui suivent, *musâvâdam adhigitchya*, me paraissent se rattacher au terme que je viens d'expliquer ; c'est du moins ce qui résulte pour moi des analyses suivantes. Il est certain que *musâvâdam* signifie « la discussion du mensonge, ou l'hérésie menteuse, ou la fausse doctrine. » Ce sens une fois déterminé, il décide de celui du mot suivant, *adhigitchya*, qui, je l'avoue, reste très-difficile à expliquer. Sur la copie de M. Burt, le trait qui constitue la seconde partie de la voyelle *i* dans la syllabe que je lis *dhi*, se relève d'une manière anormale et à la façon d'un *u*. Cela m'inspire des doutes sur l'exactitude complète de la lecture, et je désirerais qu'un nouvel examen du monument nous pût mettre à même de vérifier s'il ne faudrait pas lire, soit *adjhê*, pour le pâli *adjjhê*

---

[1] Ci-dessus, chap. xii, f. 216 b, p. 397.

[2] *Translat. of an inscript. in the Maga language*, dans *Asiat. Research.* t. II, p. 385, éd. Calcutta. Ci-dessus, chap. i, f. 3 a, p. 304 et suiv.

[3] Ci-dessus, chap. ii, f. 61 a, p. 357.

[4] *Mahâvamso*, t. I, ch. xxx, p. 181, l. 2. Mon exemplaire de la glose du *Mahâvamsa* par Mahânâma ne donne rien sur ce passage.

ce qui répondrait aux deux prépositions sanscrites *adhy* + *ava*, soit अध्यो *adhyô*, plus *adhyu*, ce qui dépendrait de la valeur des deux syllabes suivantes *gitchya*; ou il faudrait voir une forme altérée du verbe *garh* « blâmer, rejeter » au participe en *ya*. L'incertitude où nous sommes sur le commencement du mot est plus nuisible à la clarté que les difficultés qui naissent de la fin de ce terme. En effet, en supposant qu'il se termine par छ्य *tchhya*, et non par च्य *tchya*, nous aurions ici le prâcritisme de *tchha* pour le sanscrit *ps*[1], c'est-à-dire la fin du radical *gup* ou *gups*, à la forme désidérative. Ce prâcritisme se remarque fréquemment en pâli, où l'on change en *atchtchharâ* le sanscrit *apsaras*, et où l'on transforme de la même manière le groupe *psya*, par exemple, dans *latchtchhâmi* pour *lapsyâmi*[2]. Il est bien vrai que *gi* est incorrect et qu'il faudrait *gu*; mais il y a en pâli des exemples analogues de la substitution d'un *i* à un *u* primitif, surtout quand la voyelle radicale a pu paraître dans une syllabe précédente. Si l'on trouve en singhalais *djugupsa* « blâme », mot qui serait en pâli *djigutchtchhâ*, n'est-il pas permis de supposer la possibilité d'une substitution comme *djigitchhâ*, quand on voit surtout des déplacements aussi considérables que ceux de *payirupâsati* pour *paryupâsati* « qu'il témoigne du respect[3], » de *payirupâsanti* pour *paryupâsanti*, dans cette stance :

Dasasu lôkadhâtusu sannipatitvâna dêvatâ
payirupâsanti sambuddhaṁ vasantaṁ nagamuddhani.

« Dans les dix univers, les Divinités s'étant réunies honorent le Buddha parfait qui habite sur le sommet de la montagne[4]; » et enfin de *kayiramâné*, pour *kariyamané*, « au moment où il est fait[5]; » déplacements qui sont réguliers ou au moins permis, car Clough en constate l'existence dans sa Grammaire pâlie[6]?

Quoi qu'il en puisse être, je suppose que ce mot difficile doit signifier « ayant blâmé, « ayant rejeté; » et il ne reste plus qu'un doute sur la manière dont on doit placer cette expression incidente « en rejetant l'hérésie de mensonge » par rapport aux parties précédentes de l'énumération. Le roi veut-il dire que, parmi les sujets qu'embrasse la Loi, il faut comprendre l'enseignement donné à Rahula, en en rejetant les hérésies mensongères qui s'y sont mêlées; ou bien, arrêtant l'énumération au mot *évé*, pour *éva*, qui finit et limite « la spéculation d'Upatisa, » entend-il annoncer que les sujets précédents sont les seuls (*éva*) qu'embrasse la Loi, et que si l'on en exclut l'instruction de Rahula, qui est une hérésie de mensonge ou une secte menteuse, ces sujets sont la parole même du bienheureux Buddha? Certainement, la présence du mot *éva* donne quelque vraisemblance à la seconde interprétation. Je remarquerai cependant que le terme qui désigne ici l'instruction de Rahula est un nominatif comme ceux qui désignent les parties orthodoxes de la doctrine, tandis que *musâvâdam* est à l'accusatif; ces deux termes ne peuvent donc être en rapport l'un avec l'autre. Aussi pensé-je que la conjonction *éva* limite et clôt l'é

---

[1] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 266.

[2] *Mahâvamsa*, t. I, ch. xx, p. 122, l. 11; *Digha nikâya*, f. 13 a, plusieurs fois.

[3] *Mahâpadhâna sutta*, dans *Digh. nik.* f. 90 a.

[4] *Djina alamkâra*, f. 16 b.

[6] Clough, *Pali grammar*, p. 10.

numération des ouvrages qui sont réputés entièrement orthodoxes, et que le *Laghulovâda* est placé à la suite de ces ouvrages sans cette réserve expresse qu'on en fera disparaître ce qu'il renferme de faux. Ce que j'ai dit tout à l'heure du *Râhulovâda* du *Mahâvañsa* confirme de tout point cette interprétation. Ce titre ne peut s'appliquer qu'à une partie des écritures tenues pour orthodoxes; mais il avait pu s'y mêler quelques fausses doctrines par le fait seul de Râhula, dépositaire probable de cette partie des textes sacrés. Ce sont ces doctrines que le roi Piyadasi demande qu'on exclue d'un traité qui doit à son origine d'être conservé dans le canon des écritures orthodoxes. Si cette explication est fondée, comme je le suppose, elle nous apprend dans quel livre s'introduisirent les opinions hétérodoxes qui se rattachent au nom de Râhula.

Le quatrième des termes que j'ai promis d'examiner dans ce paragraphe, le mot *saddharma*, par lequel les textes du Népâl comme ceux de Ceylan désignent la loi du Buddha, me sera encore fourni par la même inscription, celle de Bhabra, à laquelle je viens de faire un emprunt considérable. A la suite du passage où le roi Piyadasi invite l'Assemblée des Religieux du Magadha à s'en tenir à la doctrine même enseignée par le Buddha, il ajoute ces paroles: *Hevaṃ saddhammé tchilaṭhitikê hôsatiti*, « c'est ainsi que la bonne loi sera de longue durée[1]. » Le sens de *saddhammé*, forme mâgadhie pour le pâli *saddhammo*, n'est pas douteux; c'est bien le *saddharma*, mot qui sert de titre à l'ouvrage même que je commente en ce moment. La lecture de l'adjectif *tchilaṭhitikê*, qui se rapporte à *saddhammé*, n'est pas aussi sûre; le 𑀞 *ṭha* est indiqué seulement par des points. Cela veut dire que le copiste a reconnu sur la pierre quelques traces annonçant cette lettre, ou bien qu'on a cru devoir remplir ainsi un vide qui séparait 𑀮 *la* de 𑀢𑀺 *ti*. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on pourrait avoir ici ou *tchilaṭhitika* ou *tchilaṭhitikê*, comme dans l'inscription circulaire de la colonne dite de Firouz, où la dernière phrase est ainsi conçue: *êna êsa tchilaṭhitika siyâ*, « par là elle sera de longue durée, » ou « par quoi elle sera de longue durée, » c'est-à-dire que par la promulgation de cette inscription sur cette colonne même, la durée de la loi est assurée[2]. Il est évident que l'orthographe de la colonne de Firouz est régulière et tout à fait conforme au génie des dialectes prâcrits; elle se rapproche d'ailleurs sensiblement du pâli *tchiraṭṭhitika*. Cependant celle de *tchilaṭhitika* serait également admissible, puisque, dans les inscriptions mêmes de Piyadasi, on trouve quelquefois *asti* comme en sanscrit, au lieu du pâli *atthi*, « il est. » Il n'y a plus que la séparation du groupe *ṭṭh* en *laṭh*, avec perte de l'aspiration primitive, qui paraisse, sinon impossible, du moins anomale et peu commune.

L'explication que je viens de donner du mot *saddhammé* me conduit à parler d'un emploi analogue du mot *dhamma*, qui, placé seul et sans autre qualification, désigne certainement la loi du Buddha. C'est encore l'inscription de Bhabra qui me fournira un exemple parfaitement concluant de cet emploi tout à fait caractéristique de *dhamma*. Immédiatement après la formule de salutation que le roi Piyadasi adresse à l'Assemblée

---

[1] J. S. Burt, *Inscript. found near Bhabra, three marches from Jeypore on the road to Delhi*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IX, 2e part. p. 616.

[2] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the Inscript. etc.* dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 2e part. p. 601.

il commence ainsi son discours : *viditê vê bhaṁtê âvatakê hâmâ budhasi dhaṁmasi saṁghasîti galavêṁtchaṁ pasâdetcha*, « Il est bien connu, seigneurs, jusqu'où vont et notre respect « et notre foi pour le Buddha, pour la Loi, pour l'Assemblée. » Ici on ne peut méconnaître la véritable valeur du mot *dhaṁma* ; il n'est plus permis de croire que le *dhaṁma* soit une dénomination vague de la morale en général, sans désignation spéciale d'école ou de religion. En compagnie des mots *Buddha* et *Saṁgha*, « Buddha et l'Assemblée, » *dhamma* ne peut être autre chose que la loi du Buddha, et cette circonstance fait tomber la plus forte des objections que M. Wilson a élevées contre l'opinion de ceux qui, comme Prinsep et Lassen, attribuent les inscriptions de Piyadasi à un monarque Buddhiste. Nous retrouvons encore ici le nom de *Buddha* dont nous avons signalé l'existence au commencement du paragraphe qui nous occupe ; et ce qu'il offre en cet endroit de remarquable, c'est qu'il parait rapproché du *dhamma* examiné tout à l'heure et de la dénomination de *saṁgha*, sur laquelle je me suis déjà expliqué au commencement du n° 1 de cet *Appendice*[1] et en analysant le premier édit séparé de Dhauli[2]. Ces trois mots *Buddha*, *Dhamma* et *Saṁgha*, constituent par leur réunion la fameuse formule dite des trois joyaux ou « le Buddha, la Loi et l'Assemblée, » et il est sans contredit fort intéressant de la voir officiellement inscrite sur un édit du roi Buddhiste Piyadasi.

Le texte qui vient de me fournir ces termes capitaux me donne encore le moyen d'établir d'une manière positive la valeur d'un mot dérivé de *guru* « grave, » que j'ai signalée déjà en parlant de *garuka*[3]. Les Pandits de Calcutta, qui ont eu à transcrire ce texte, ont bien reconnu ce terme dans un passage important de notre inscription, mais ils n'ont pas su profiter de cette bonne lecture pour améliorer leur traduction. Je veux parler du mot *galavêṁtcham*, où je n'hésite pas à reconnaître le sanscrit *gâuravaṁtcha*. Avec quelque soin qu'ait été exécutée la copie prise sur le bloc original, il est permis de supposer qu'une nouvelle révision du monument justifierait des corrections qui semblent nécessaires ; ou autrement il faudrait admettre que le graveur indien s'est souvent trompé. Ainsi l'*anusvâra* final a été ajouté à tort à *tcham*, qu'il faut lire *tcha*. On lira de même *galavaṁ* au lieu de *galavêṁ*, à moins de vouloir admettre une forme de neutre en *êṁ* répondant aux masculins en *ê*, forme que je ne vois pas justifiée par d'autres exemples, et que certainement n'admettrait pas Lassen[4]. Ajoutons qu'il doit manquer une voyelle au commencement du mot, soit un *a*, pour produire le thème *gâlava*, soit un *ô*, pour donner *gôlava*, en place du sanscrit *gâurava*.

Parmi les autres mots intéressants de notre texte, on remarquera *âvatakê*, qui serait en pâli *yâvatakê*. J'ai déjà signalé plus haut la suppression d'un *y* qui est fréquente dans le dialecte mâgadhi du IIIᵉ siècle avant notre ère. Le mot suivant présente plus de difficulté. On voit sur le fac-simile *hâmâ* ; mais je dois remarquer que l'allongement de la première voyelle est une conjecture indiquée à l'aide de points par les éditeurs de Calcutta. La première explication qui se présente est que *hâmâ* est pour *ihâ mê*, ou seulement *iha mê* « ici de moi, » la voyelle initiale de *iha* étant confondue avec la fin du mot précé-

---

[1] Ci-dessus, p. 435 et 436.

[2] Ci-dessus, chap. I, f. 14 b, p. 335.

[3] Ci-dessus, *Appendice*, n° X, § 3, p. 651.

[4] *Instit. ling. pracrit.* p. 308, à la note.

dans *dvatahé*, et la voyelle *é*, figurée par les éditeurs de Calcutta, tombant non sur *h*, mais sur *m*, qu'il faudrait lire *mé*. Mais il s'élève contre cette analyse une objection de quelque gravité, c'est que, dans le dialecte de nos inscriptions, l'adverbe sanscrit *iha* « ici » est presque constamment écrit *ida*. Si cette objection paraît décisive, il faudra peut-être chercher dans *hâmé*, ou *hama*, quelque chose comme le génitif pluriel du pronom de la première personne, lequel est en mâgadhî *amha*, et en pâli *amhâkam*. Toutefois, pour concilier l'état du fac-simile avec l'interprétation que je propose, non sans quelque défiance, il faudrait lire *ahama*, forme jusqu'ici non justifiée par d'autres exemples, et dont la voyelle initiale aurait été supprimée dans sa rencontre avec l'*é* final du mot *dvatahé*. La conservation du *h* avant le *m*, laquelle fait ici difficulté, parce qu'elle est contraire à l'esprit de tous les dialectes pracrits, s'expliquerait peut-être par la résolution du groupe *smâ* en *hamé*, qui aurait eu lieu directement sur le primitif sanscrit.

Je trouve encore dans cette même inscription de Bhabra le moyen de remplir une promesse que j'ai faite plus haut, quand j'ai examiné, d'après les textes sanscrits et pâlis, la formule de compliment dont il était d'usage de se servir lorsqu'on s'adressait à un Religieux[1]. Elle paraît au début même de notre inscription, dont elle forme le préambule; je la transcris ici d'après le fac-simile de M. Kittoe[2]: *Piyadasi lâdjâ magadhé sañgham abhivâdémânam âha apâbâdhatañtcha phâsuvihâlatamtcha*, « Le roi Piyadasi, à l'Assemblée « du Magadha qu'il fait saluer, a souhaité et peu de peines et une existence agréable. » Il y a loin de ce sens donné à la version des Pandits de Calcutta, « le sacrifice des animaux « est défendu; » mais il faut si peu modifier le texte de l'inscription pour la mettre en rapport avec la plus simple des formules de salutation, citées dans la note à laquelle je renvoyais tout à l'heure, et la signification de cette formule est si peu contestable, que je ne doute pas de l'interprétation que je propose pour le début de notre inscription. Sur la copie lithographiée de M. Kittoe, on lit distinctement *magadhe*, « dans le Magadha; » mais après la syllabe *dhé* il paraît un *anusvâra* en partie effacé, qui donnerait à croire qu'on a songé à une autre leçon, celle de *magadham*, laquelle serait plus correctement écrite *mâgadham*. Ce terme serait dans ce dernier cas un adjectif en rapport avec *sañgham*, « l'Assemblée magadhienne. » J'avoue que je préférerais cette leçon, parce que je ne suis pas sûr que, dans le dialecte de notre inscription, la voyelle *é* désigne le plus souvent le locatif; ce cas a pour désinence ordinaire *si* ou *msi*. Quant au mot qui vient ensuite, *abhivâdémânam*, il est bien positivement en rapport avec *sañgham*. Rapportée au type sanscrit d'où elle dérive, cette forme nous donnerait *abhivâdayamânam*, c'est-à-dire le participe présent du causatif moyen du radical *abhi-vad* « saluer. » La relation qui existe entre ce participe et *sañgham* prouve qu'il faut l'employer au sens passif; car autrement on aurait *abhivâdémâno* en rapport avec le roi qui parle; mais le passif a en général laissé assez peu de traces dans les dialectes dérivés du sanscrit de cette époque. Je n'hésite donc pas à traduire *abhivâdémânam* par « au moment où on la fait saluer, » c'est-à-dire, puisque c'est Piyadasi qui parle à la troisième personne, « au moment où il la fait saluer. » Ces mots

---

[1] Ci-dessus, ch. XIII, f. 228 a, p. 403 et suiv. — [2] J. S. Burt, *Inscript. found near Bhabra*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IX, 1re part. p. 618.

sont gouvernés par le verbe *âha*, de cette manière : « Le roi Piyadasi a dit à l'Assemblée « du Magadha, au moment où il la fait saluer. » Ce qu'il a dit est exprimé par les deux mots *apâbâdhatam̃tcha phâsuvihâlatam̃tcha*, lesquels sont connus, comme second complément, au verbe *âha*. De ces deux termes, le premier, *apâbâdhatam̃*, est exactement l'accusatif féminin singulier pâli *appâbâdhatam̃*, avec le suffixe d'un substantif abstrait comme dans la formule des Buddhistes du Nord *alpâbâdhatâm*. De même *phâsuvihâlatam̃*, où je rapporte [illegible] et au lieu de [illegible] du fac-simile, est non moins exactement encore le pâli *phâsuvihâratam̃*, sauf le changement de *r* en *l*, qui est propre à l'ancien dialecte mâgadhi. Le sens de chacun de ces termes est d'ailleurs justifié, soit par des autorités directes, soit par l'étymologie. Ainsi *phâsu* est, suivant l'*Abhidhâna ppadîpikâ*, un substantif signifiant « aise, bonheur, » de sorte que *phâsuvihâlatâ* signifie littéralement « l'état de « se trouver à l'aise, dans le bonheur[1] » et de même *apa*, où je retrouve le sanscrit *alpa*, en passant par le pâli *appa*, signifie *peu*, d'après le même vocabulaire[2]. J'en fais positivement la remarque, parce que ce terme peut être la cause de quelque ambiguïté. En effet, comme *appa* peut aussi bien s'employer pour *a-pra* et *â-pra* que pour *alpa*, on comprend de suite combien le sens doit être diversement modifié par ces diverses transformations.

Je crois trouver une juste application de cette remarque dans l'avant-dernière phrase du troisième des édits de Piyadasi à Girnar, où des hommes aussi habiles que Wilson et Lassen sont en désaccord sur la valeur de deux mots commençant par *apa*. Après avoir déclaré que l'aumône faite aux Brâhmanes et aux Samanas est une bonne chose, le roi ajoute : *pânânam sâdhu anârambho apavyayatâ apabhâm̃ḍatâ sâdhu*. Il n'y a aucune difficulté sur la lecture de ces deux courtes phrases ; Westergaard et le capitaine Jacob s'accordent avec J. Prinsep pour les transcrire exactement de même[3]. Tout le monde convient de traduire de la même manière la première proposition, *pânânam sâdhu anârambhô*, « C'est une bonne chose que l'absence de meurtre des animaux ; » mais le dissentiment commence avec la phrase suivante. Selon Prinsep, elle signifie : « la prodigalité et la « médisance malicieuse ne sont pas de bonnes choses ; » et selon Wilson : « l'abstention « de la médisance et de la prodigalité sont bonnes[4]. » Pour arriver à ce sens, Prinsep, qui rendait *apavyayatâ* par « prodigalité » et *apabhâm̃ḍatâ* par « médisance, » a été obligé d'ajouter une négation à l'attribut, et conséquemment il a lu *asâdhu*, « n'est pas bon, » au lieu de *sâdhu*, « est bon. » Lassen a donné son approbation à cette correction, en se fondant sur ce que le mot précédent est terminé par *ta*, et qu'ainsi sans doute l'*a* initial de *asâdhu* a pu se perdre dans l'*â* final de *apabhâm̃ḍatâ*[5]. Il n'y a certainement rien d'impossible dans ce fait, nous touchons cependant ici à un point sur lequel nous n'avons pas encore assez de lecture pour être parfaitement affirmatifs. Si le texte eût entendu employer *asâdhu* au lieu de *sâdhu*, n'était-il pas permis de supposer qu'il eût placé l'ad

---

[1] *Abhidh. ppadîp.*, l. I, ch. v, sect. 4, st. 6.

[2] *Ibid.* l. III, ch. i, st. 14.

[3] J. Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 228, 237 et 250.

[4] Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur-di-giri, Dhauli and Girnar*, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 173.

[5] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 179.

jectif en tête de la proposition, pour éviter la confusion possible de *asâdhu* avec *sâdhu*? M. Wilson avait avant moi critiqué la correction de Prinsep, et il proposait de prendre *apavyayatâ* et *apabhâṇḍatâ* en sens négatif, de cette manière : « l'absence d'extravagance « et l'absence de médisance ; » il y voyait l'avantage de ne rien déranger au parallélisme des courtes propositions de l'inscription dans chacune desquelles *sâdhu* revient régulièrement. Cette remarque a sans contredit sa valeur ; cependant je ne me fais pas une idée bien nette de la formation de mots comme *a-pa vyayata* et *a pa bhâṇḍata*, où *pa* doit être le remplaçant de *pra*. Tout en continuant à lire avec le texte *sâdhu* au lieu d'*asâdhu*, je crois sortir plus vite d'embarras en divisant ainsi ces mots : *apa-vyayatâ* et *apa-bhâṇḍatâ*, comme le propose Lassen, au lieu de *bhâṇḍatâ*. Je retrouve alors dans *apa* le pâli *appa* et le sanscrit *alpa*, ce qui produit la traduction suivante : « le peu de dépense, le peu de « bouffonnerie, » c'est-à-dire l'économie et la mesure dans les plaisirs qu'on recherche auprès des bouffons et des mimes. Je propose donc de traduire le passage entier : « L'abs-« tention du meurtre des animaux est bonne ; la modération dans la dépense et dans les « spectacles de bouffons est bonne. »

Citons encore un autre exemple de cet emploi de *apa* pour *appa* ; il se trouve dans la partie du neuvième édit de Girnar qui suit immédiatement celle que j'ai expliquée plus haut dans le paragraphe c de cette étude. Après avoir rappelé que l'homme riche célèbre des fêtes de diverses espèces, le roi, qui ne condamne pas absolument ces fêtes, ajoute : *katavyam êva tu mañgalaṁ apaphalaṁ tukhô êtârisaṁ mamgalam ayaṁ tu mahâphalê maṁgalê ya dhammamaṁgalê*. « Il faut toutefois célébrer des fêtes ; de telles fêtes cependant « produisent peu de résultats, mais celle qui en produit de grands, c'est la fête de la « loi[1]. » Il me paraît évident que le mot *apaphalam* est opposé à *mahaphalê*, et qu'en conséquence il y faut voir *alpa-phalam*, et non pas *phalam* précédé de la préposition diminutive *apa*.

Dans la longue note que j'ai consacrée au mot *avavâda*, et en pâli *ôvâda*, au commencement du chapitre Ier du *Lotus*[2], j'ai dit que ce terme se trouvait dans un des édits de Piyadasi. Nous l'avons rencontré, en effet, un peu plus haut, dans ce paragraphe même, où je l'ai cité d'après l'inscription de Bhabra ; c'est le composé *lâghulôvâdê* qui me le fournit. Ce n'est cependant pas à ce terme que je faisais allusion, car la position où il se trouve ne permet pas qu'on en fasse un usage direct pour éclaircir d'autres parties de nos inscriptions. Je pensais en particulier à un passage du neuvième édit de Girnar, où Piyadasi oppose aux plaisirs du monde ceux que l'on trouve dans la pratique du *Dhamma* ou de la loi morale qu'il veut recommander. Après avoir établi qu'il n'y a pas d'aumônes, qu'il n'y a pas de faveurs égales à l'aumône et à la faveur de la loi, Piyadasi continue en ces termes : *tatukhô mitênava suhadayêna nâtikênava sahâyênava ôvâditavyaṁ tamhi tamhi pakaraṇê idaṁ kachaṁ idaṁ sâdhu iti*, selon J. Prinsep : « which ought verily to be upheld alike by the friend, by the goodhearted, by kinsman and neighbour in the

---

[1] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi, etc.* dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 239 et 257. Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur di giri, Dhauli and Girnar*, dans *Journ. roy. asiat. Soc. of Great Britain*, t. XII, p. 203 et 206.

[2] Ci-dessus, ch. I, f. 4 a, p. 304 et suiv.

entire fulfilment of pleasing duties. This is what is to be done, this is what is good.[1] » et selon Wilson : « That (benevolence) is a duty (which is contracted) with a friend, a companion, a kinsman or an associate, and is to be reprehended. In such and such manner this is to be done, this is good.[2] » Voici en peu de mots comment M. Wilson critique la version de Prinsep et justifie la sienne. Après avoir établi que *suhadayéna* est pour le sanscrit *suhṛdayêna* (qui cependant est synonyme de *mitra* « ami », analogie qui n'avait pas échappé à Prinsep), M. Wilson remarque que la copie révisée de l'inscription de Girnar lit *ôvâditavyaṁ*, c'est-à-dire en sanscrit *apavâditavyam* « devant être évité, blâmé » et non, comme le voulait Prinsep, « devant être observé » ; que *takhé*, dont Prinsep dit qu'il ne tient pas compte, répond à *tucha*, « de la paille », pour dire quelque chose de vain, de nulle valeur ; qu'enfin Prinsep n'a pas suffisamment fait attention à la syllabe *ta* (et non *tâ*) pour *tat*, qui se rapporte aux réjouissances temporelles dont il a été parlé plus haut.[3]

Cela posé, je vais dire comment je crois être arrivé à une interprétation plus exacte, en m'en tenant à la valeur qu'il faut nécessairement donner au verbe *ôvâditavyaṁ*, une fois qu'on a reconnu le rapport évident de ce verbe avec le mot *ôvâda*, rappelé tout à l'heure d'après l'inscription de Bhabra. Le premier mot *tatakhé* se décompose en *ta ta-khé*, pour *tam tu khô* en pâli, « or cela certes » ; la dernière syllabe *khé* est, comme je l'ai dit, le pâli *khô*, qui répond au sanscrit *khalu* ; ce dernier mot n'est pas moins fréquent dans le style des livres du Nord que *khô* dans celui des livres de Ceylan, et il se place de même constamment après un des premiers mots de la phrase. Cette explication, ce me semble, réduit à néant l'identité proposée entre *takhé* et le sanscrit *tucha* « paille » ; je crois que *tucha* devrait, dans un dialecte populaire comme celui qui nous occupe, se changer en *tusa* ou *tuchha*. On ne peut pas dire non plus que Prinsep ait omis ce monosyllabe *khé*, car il l'a fort exactement traduit par *surely*.

Voici maintenant comment je comprends le rapport de la présente proposition avec la phrase précédente. Le roi a dit qu'il n'y avait pas de présent égal à celui qu'on fait quand on donne la loi à quelqu'un ; « or cela certainement, continue-t-il, doit être enseigné par un ami », pour dire : « or certainement, c'est le devoir d'un ami, etc. de donner l'instruction, etc. » On voit que tout roule sur le sens qu'il faut assigner à *ôvâditavyaṁ*, pour le sanscrit *avavâditavyam*, littéralement « il est devant être enseigné oralement », et, avec le *ta* (pour *tam*) qui commence la phrase, « cela doit être enseigné oralement », ou « cette instruction orale doit être donnée. » La phrase signifie donc dans son ensemble : « or c'est évidemment le devoir d'un ami, d'un parent affectueux, d'un camarade, de donner l'instruction [aux autres], en disant, dans telle et telle circonstance : Voici ce qui est à faire, voici ce qui est bien. » Une fois *ôvâditavyaṁ* rattaché à *ôvâda*, le reste s'entend de soi-même ; *suhadayéna* ne fait pas tautologie avec *mitêna*, car si je ne me trompe, il se rapporte en manière d'épithète à *nâtikêna*, et ce qui le prouve,

---

[1] J. Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 257.

[2] Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur-di-giri, Dhauli and Girnar*, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 208.

[3] Wilson, *ibid.* p. 207.

c'est qu'il n'en est pas séparé par va (pour *êva*), ni dans la copie de Prinsep ni dans celle de Westergaard. Et d'ailleurs, quand même *sahâyêna* devrait être pris à part et comme un substantif, il n'y aurait pas là plus de répétition qu'il n'y en a dans le commencement de ce vers de la *Bhagavad gîtâ* : *suhrin mitrary udâsîna*, qui nous prouve que les Indiens ont aimé à rapprocher l'un de l'autre les deux mots *suhrid* et *mitra*[1]. Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'il faut lire *sahâyênavu* au lieu de *sahayanavu* que donnent toutes les copies de l'inscription. Les termes qui suivent n'offrent pas de difficulté réelle : *tamhi tamhi pakaranê*, etc. ne forment pas une phrase détachée de la recommandation que fait le roi d'enseigner un ami; ils en font partie, au contraire, et expriment comment le roi entend que, dans tel et tel cas, c'est-à-dire quand telle ou telle circonstance se présente, un ami doit avertir son ami d'agir de telle et telle manière. Cette sorte d'enseignement mutuel de la morale, qui est répété deux fois dans l'édit précité de Girnar, fait également l'objet du onzième[2].

Les passages que je viens d'extraire successivement de l'inscription de Bhabra sont assez nombreux pour qu'il soit actuellement possible de présenter cette inscription dans son ensemble et d'en tenter l'explication suivie. Je vais donc la transcrire d'après la lithographie de M. Kittoe, en la faisant suivre de la version des Pandits de Calcutta et de celle que je propose de mon côté; il va sans dire que je ne ferai d'observations que sur les passages qui n'auront pas pris place dans les analyses précédentes.

1 *Piyadasé lâdjâ magadhê saṁgham abhivâdêmânaṁ âhâ apâbâdhataṁtcha phâsuvihâlataṁtcha* | 2 *viditêvê bhaṁtê âvatakê hamâ budhasi dhaṁmasi saṁghasîti gâlavêtchaṁ pasâdêtcha ê kêtchi bhaṁtê* | 3 *bhagavatâ budhêna bhâsitê savê sê subhâsitêvâ êtchukhê bhaṁtê pamiyâyê disyâ hêvaṁ sadhaṁmê* | 4 *tchilaṭhitikê hôsatîti alahâmi hakaṁ tâvê tavê imâni bhaṁtê dhaṁmapaliyâyâni vinayasamukasê* | 5 *aliyavasâni anâgatabhayâni munigâthâ mônêyasûtê upatisapasinê êvâ lâghulê* | 6 *vâdê musâvâdaṁ adhigitchya bhagavatâ budhêna bhâsitê êtâni bhaṁtê dhaṁmapaliyâyâni itchhâmi* | 7 *kitibahukê bhikhupâyêtcha bhikhuniyêtchâ abhikhinaṁ sunayutcha upadhâlêyêyu vâ* | 8 *hêvaṁ hêvâ upâsakâtchâ upâsikâtcha êtêni bhaṁtê imaṁ likhâpayâmi abhimatu mê tchâ aṁtîti.*

Voici la version des Pandits de Calcutta : « Piyadasa[3], le roi, à la multitude assemblée dans le Magadha, en la saluant, parla (ainsi). Que le sacrifice des animaux est défendu, cela est bien connu de vous; épargnez-les, car pour ceux qui sont de la foi Buddhique un tel sacrifice n'est pas pur (a dit le roi). L'offrande de l'Upâsaka est la meilleure de toutes. Il y en a quelques uns qui tuent; — ce que le suprême Buddha dit à la fin (de ses commandements) a été bien dit; ceux qui agissent ainsi suivent la droite voie, ils resteront sains dans leur loi pour un long temps à venir. Il y en a qui font des offrandes sanglantes; (mais) de ceux-là il y en a peu; ceci (la foi buddhique) est juste et convenable; je protége ceux-ci (ceux de la foi), (et de même) ceux qui vivent en compagnie des hommes justes et non avides. Les écritures des Munis (les Vêdas) sont observées par

---

[1] *Bhagavad gîtâ*, chap. vi, st. 9, éd. Lassen.

[2] *Journ. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. [illegible]

[3] La pierre porte en effet *Piyadasé* au nominatif, ce qui n'est qu'une autre forme de *Piyadasi*.

Digitized by Google

leurs disciples, l'avenir est pour eux à redouter. Les textes des Vêdas dans lesquels est enjoint le sacrifice (des animaux) sont misérables et faux; n'y obéissez pas; suivez ce que le seigneur Buddha a recommandé. Agissez ainsi (pratiquez) pour la glorification de la loi (Dharma). Ce que je désire, c'est que vous tous, prêtres et prêtresses, hommes et femmes en religion, ... que chacun de vous entendant toujours cette déclaration, la porte dans son cœur. C'est là mon plaisir, c'est ce que j'ai fait écrire, oui, je l'ai voulu ainsi. »

A cette interprétation je propose de substituer la suivante, qui résulte certainement d'une explication plus littérale du texte, quelles que soient les difficultés qui peuvent encore subsister sur un petit nombre de points; les mots que j'ai ajoutés entre crochets sont destinés à mieux faire comprendre la suite du discours.

« Le roi Piyadasi, à l'Assemblée du Magadha qu'il fait saluer, a souhaité et peu de peines et une existence agréable. Il est bien connu, seigneurs, jusqu'où vont et mon respect et ma foi pour le Buddha, pour la Loi, pour l'Assemblée. Tout ce qui, seigneurs, a été dit par le bienheureux Buddha, tout cela seulement est bien dit. Il faut donc montrer, seigneurs, quelles [en] sont les autorités; de cette manière la bonne loi sera de longue durée; voilà ce que moi je crois nécessaire. En attendant, voici, seigneurs, les sujets qu'embrasse la loi: les bornes marquées par le *Vinaya* (ou la discipline), les facultés surnaturelles des Aryas, les dangers de l'avenir, les stances du solitaire, le *Sûta* (le *Sûtra*) du solitaire, la spéculation d'Upatisa (Çâriputtra) seulement, l'instruction de Lâghula (Râhula), en rejetant les doctrines fausses; [voilà] ce qui a été dit par le bienheureux Buddha. Ces sujets qu'embrasse la loi, seigneurs, je désire, et c'est la gloire à laquelle je tiens le plus, que les Religieux et les Religieuses les écoutent et les méditent constamment, aussi bien que les fidèles des deux sexes. C'est pour cela, seigneurs, que je [vous] fais écrire ceci; telle est ma volonté et ma déclaration. »

Tout le début de l'inscription, jusqu'au mot *étchukhô*, vers le milieu de la troisième ligne, a été analysé en plusieurs fois dans le cours du présent paragraphe. Quelque difficulté que présentent encore divers mots de la proposition suivante, je crois cependant en avoir deviné le sens général. D'abord *ê tchu khô* est pour *yô tcha khô*, en pâli, « et quel « certainement. » Cet *ê* « quel » se rapporte sans aucun doute au masculin *pamiyayé*, dont l'analyse exacte n'est pas aisée, mais qui, pour le sens, répond certainement dans ce dialecte aux mots classiques de *pramâṇa* et *pramiti*, « autorité, texte qui fait loi; » pour la forme, *pamiyayé* représente un terme comme *pramyeya*, ou même *praméya*, « ce qui est « prouvable, » pris dans le sens de « ce qui doit être reconnu comme autorité. » Je ne ferais même aucune difficulté d'admettre que *pamiyayé* est le nominatif singulier masculin d'un participe de nécessité, se rapportant au sujet non exprimé de la proposition précédente, auquel se réfère déjà *bhâsitê*, « tout ce qui a été dit; » la phrase toute entière signifierait littéralement : « c'est pourquoi, que ce qui [de cela] est démontrable, soit indiqué. » C'est dans ce sens que j'ai traduit avec l'addition nécessaire de *en*, et en mettant « les « autorités » au pluriel pour plus de clarté. Je ne crois pas qu'on fasse difficulté d'admettre le sens que je propose pour *disyâ*; j'y vois une troisième personne singulier du

précatif du radical *dis* (*diç*), « montrer » pris au sens passif; cela rappelle la désinence prâcrite du même temps en *ê*, qu'a si parfaitement analysée Lassen[1].

Des mots suivants, les seuls encore inexpliqués sont *alahâmi hakâm*; au le verbe est pour le sanscrit *arhâmi*, qui ne serait probablement pas très-classique dans le sens où l'emploie notre inscription. Quant à *hakam*, il faudrait plutôt le lire *hakaṁ*; je renvoie pour l'explication de ce mot, dont je fais le pronom *aham* de ce dialecte, aux conjectures que j'ai exposées plus haut[2]. Les deux mots *têva tavé*, pour *têva têva*, et en sanscrit *têvat têvat*, qui suivent cette déclaration du roi, sont destinés à servir d'introduction à l'énumération des sujets qui passent aux yeux de Piyadasi pour être les véritables autorités de la loi. Je les ai peut-être un peu exagérés en les rendant par « en attendant »; il se pourrait qu'un mot comme *ici* suffît.

La période qui suit immédiatement l'énumération des autorités de la loi est intéressante, et, si je ne me trompe, suffisamment intelligible. L'adjectif *kitibhaké* pour *kitibahuké*, peut se rapporter soit au roi, soit aux Religieux dont il est parlé dans la phrase. De quelque manière qu'on le place, il doit signifier « celui pour lequel la gloire est beaucoup. » Ce sens ne me paraît pas pouvoir être changé, quand même on lirait *bâhaké*, comme semble l'autoriser la lithographie de M. Kittoe. Si cette épithète se rapporte au roi, elle ne doit pas avoir d'autre sens que celui que je propose; si on la rapporte aux Religieux, il faudra la traduire par « abondants en gloire, glorieux »; ce qui donne un sens moins satisfaisant que le précédent, pour une inscription surtout dont l'auteur a déclaré plus d'une fois, dans d'autres monuments analogues, qu'il mettait toute sa gloire à faire fleurir la loi. Dans le mot suivant, nous devrons chercher une nouvelle forme du pâli *bhikkha* « mendiant », ou bien le texte aura été altéré, soit par le graveur indigène, soit par le copiste anglais, car je n'ai pas encore rencontré un mot comme *bhikhapâyé*, pour représenter le pâli *bhikkhavê*. Si cette forme est authentique, elle rappelle le dérivé d'un verbe causal, qui est possible à la rigueur, mais qui ne serait pas classique, comme *bhikshâpayâmi*; dans cette hypothèse, *bhikhapâyé* signifierait « ceux qui se font donner des aumônes. » Au reste, il ne paraît pas qu'on ait tenu beaucoup à la correction en transcrivant ces titres d'ailleurs si respectés; au lieu de *bhikhaniyé*, il est clair qu'on devrait lire *bhikhuniyé*; un petit trait qui reste sur le fac-simile, à droite du *kh*, appartient même probablement à la consonne à demi effacée.

Je soupçonne encore quelque incorrection dans *sanaya* « qu'ils entendent »; j'aimerais mieux lire *sunéyu*; la voyelle finale devrait aussi être allongée, conformément à l'analogie du verbe suivant, *upadhâlêyayâ*. Je n'oserais affirmer que cette dernière leçon soit parfaitement correcte; si elle veut rendre un subjonctif de la forme causale, il serait mieux de l'écrire *upadhâlayéyâ*; si elle représente une forme de la première conjugaison, ce qui paraît moins probable, on devrait supprimer la syllabe *ya*, et lire *upadhâlêyâ*. Au reste, j'aurais peut-être tort de trop rigoureusement presser ces mots qui appartiennent à un dialecte qui s'éloigne déjà si sensiblement de la primitive correction du sanscrit. On se laisse quelquefois entraîner trop loin dans ce genre de recherches; cependant nous serions en

---

[1] *Instit. ling. pracrit.* p. 355 et 356. — [2] Ci-dessus, § 3, p. 675, 697 et 699.

parties justifiées de nous montrer ici plus difficiles, car le lecteur remarquera que ces subjonctifs se rapprochent beaucoup plus du type classique, par la conservation du *y* de la désinence, que ne le font les mêmes temps sur les autres édits, par la substitution d'un *e* à cette même lettre *y*, qui est fondamentale au subjonctif. Je n'insisterai pas sur *abhikhirasi*, qui est une forme précrite du sanscrit *abhikrâmati*, ni sur les mots *upasakâtchâ upâsikâtchâ*, que j'ai déjà cités au commencement de ces notes.[1] On voit de suite qu'il faut lire *êtêna* « par là » au lieu de *êtêni*; quant à la formule finale *abhimatâ mê tchâ antiti*, je la lis d'après les apparences qu'offre à mes yeux la lithographie de Calcutta, en remarquant que la voyelle initiale du mot *antiti* est retournée, ⌟ au lieu de ⌊. M. Lassen, qui a examiné de près cette partie de l'inscription, quoiqu'il ait bien reconnu qu'il y avait beaucoup à corriger dans l'ensemble, soit pour le texte, soit pour la traduction, lit *abhimati mê tchâ hâtti*.[2] Je suppose, quoique avec peu de confiance, que le mot altéré *antiti* peut répondre à *atti*, pour *akti* « dire, déclaration; » mais je crois que le *tchâ* de cette phrase est mal placé, ou qu'il devrait être répété.

Tel est, si je ne me trompe, le sens qu'il faut assigner aux diverses parties comme à l'ensemble de cette curieuse inscription. La forme sous laquelle elle se présente, les sujets qui y sont touchés, la destination que lui a donnée son auteur, tout en fait un des monuments les plus intéressants des premiers temps du Buddhisme. C'est, ainsi que l'a bien vu M. Kittoe, une missive adressée par le roi Piyadasi à l'Assemblée des Religieux réunis à Pâṭaliputra, capitale du *Magadha*, pour la suppression des schismes qui s'étaient élevés parmi les Religieux buddhistes, assemblée qui, selon le *Mahâvamsa*, eut lieu la dix-septième année du règne d'Açôka.[3] La forme est en elle-même très-remarquable. L'inscription, en effet, n'est pas gravée comme les autres monuments de ce genre qui portent le nom de Piyadasi, soit sur une colonne monolithe, soit sur la surface d'un rocher adhérent aux flancs d'une montagne. Elle est écrite, et très-soigneusement, sur un bloc détaché de granit qui n'est ni d'un volume ni d'un poids considérable, n'ayant que deux pieds anglais sur deux de ses dimensions, et un pied et demi sur la troisième. Ce bloc, de forme irrégulière, peut être aisément transporté, et M. Burt, auquel on en doit la découverte, a même offert de l'envoyer à la Société de Calcutta. C'est une lettre que le roi a fait graver sur la pierre avec l'intention avouée d'assurer la durée de cette expression si claire de son orthodoxie, peut-être aussi avec celle de faire transporter facilement et sûrement cette singulière missive dans les diverses parties de l'Inde où se trouvaient des Religieux. En effet, la distance qui sépare Byrath de Pâṭaliputra ne permet pas de supposer que le bloc actuel soit celui-là même qui fut adressé à l'Assemblée du Magadha, à moins qu'on n'admette l'hypothèse que les gens du roi avaient mission de le transporter dans les nombreux monastères buddhiques répandus à cette époque sur la plus grande partie de l'Inde, et que la pierre, par une cause ou par une autre, était restée à Byrath. Au reste, que cet exemplaire de la missive royale soit unique, ou qu'il en ait existé d'autres encore inconnus

---

[1] Ci-dessus, ch. I, f. 4 a, p. 307.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. [illegible], note.

[3] *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. IX, 2e part. p. 619; Turnour, *Examin. of pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, 2e part. p. 505. Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. [illegible]

aujourd'hui, il serait digne du zèle et de l'activité des officiers anglais qui se sont honorés dans l'Inde par une noble curiosité scientifique, de faire des recherches à Bhabra et à Byrath, et en général dans tout le pays que traverse la route qui va de Delhi à Djeypour.

Si la forme est intéressante, le fonds l'est encore bien davantage. D'abord, remarquons que l'inscription est écrite dans l'ancien dialecte magadhi, dont elle porte ces marques caractéristiques, l'*o* pour *a*, et *d* pour *t*, et le suppression d'un *y* initial. Cela n'a pas droit de nous surprendre, puisqu'elle était adressée par le roi de Magadha à des Religieux réunis dans le centre de ce pays. Elle débute par une formule de salut parfaitement bouddhique et conçue dans les termes mêmes que nous voyons employés par les plus anciens *Soûtras* pâli. Tout ce dont elle parle est bouddhique aussi : c'est le Bouddha, la Loi, l'Assemblée, cette célèbre triade qui est certainement un des plus anciennes formules au moyen desquelles la doctrine de Çâkyamouni a passé du domaine individuel de la morale sur le théâtre public d'une religion populaire. Elle exprime également, par des termes consacrés et connus d'ailleurs, la foi et le respect du roi pour la Loi qu'il a adoptée et qu'il veut propager. C'est là un des liens par lesquels cette inscription se rattache, mais si pleine de choses, se rattache aux autres grands édits dans lesquels le roi promulgue des prescriptions morales très-étendues sur le principe de la loi. L'orthodoxie du monarque paraît dans cette assertion solennelle, qu'il n'y a de bien dit que ce qu'a dit le Bouddha bienheureux, d'où nous devons tirer deux conséquences : la première que la parole du Bouddha possait pour le fondement de la doctrine qui reconnaissait en lui son auteur; la seconde, que cette parole était en question, qu'on ne s'entendait pas pleinement sur ce qu'elle permettait ou défendait; enfin qu'on n'était pas d'accord sur les ouvrages qui la devaient reproduire et en assurer la complète authenticité. C'est là, si je ne me trompe, une allusion directe au but spécial de l'Assemblée des Religieux réunis dans le Magadha. Pour ramener les disciples à sa pureté première, les Religieux devaient reconnaître les livres qui en renfermaient les prescriptions, les consacrer comme authentiques, exclure les autres, en un mot réviser le canon des écritures émanées de la prédication de Çâkyamouni. Il me paraît résulter de là, que dès cette époque des parties plus ou moins considérables de la doctrine devaient être rédigées par écrit; car une tradition purement orale n'aurait pas offert à ce travail de révision une base suffisamment solide, et il est même probable qu'on n'aurait pas eu l'idée de cette révision, si l'on n'eût pas possédé les moyens de l'exécuter avec quelque chance de succès.

Quoi qu'il en puisse être, le roi, non content de déclarer que les doctrines orthodoxes ne se trouvent que dans les paroles du Bouddha, entreprend de dire qu'il faut montrer en grand jour quelles sont les entrailles dans lesquelles on devra chercher ces paroles fondamentales; par là, seulement, sera assurée la durée de la loi; par là, elle sera mise à l'abri des dangers auxquels trompent les prétentions discordantes des schismatiques occupés à produire, sous le nom du Bouddha, les conceptions de leurs systèmes personnels. C'est confidentiellement demandés aux Religieux de fixer le canon des écritures authentiques. Sont d'accord avec eux, sont par respect pour des recueils déjà reconnus par le plus grand nombre des Religieux, le roi dévoue en quelque sorte, en tout ou

nous trace en termes généraux la marche de leur travail, ou énumèrent les sujets qu'embrasse la loi, ou avec plus de précision, les exposés de la loi, les livres qui l'exposent. C'est un fait des plus curieux et des plus satisfaisants que de le voir rappeler les deux grandes divisions des écritures buddhiques sous les noms génériques de *Vinaya* et de *Sutta*. Il n'y avait donc rien eu de changé depuis le premier concile jusqu'au second (ou au troisième, selon les Singhalais), touchant cette classification fondamentale de la discipline et de la morale conservée dans les axiomes et les préceptes du Maître, classification qui s'est perpétuée par une tradition constante jusqu'à nos jours. Ainsi, nous voyons citer 1° le *Vinaya*, avec des qualifications qui désignent clairement le caractère restrictif de cette partie de la doctrine; 2° le *Sutta* qui est attribué au solitaire, c'est-à-dire à Çakya muni lui-même, expression collective qui réunissait sous le titre unique de Sutta (*Sûtra*) tout ce qu'on avait conservé de ses paroles prononcées dans des occasions plus ou moins solennelles; 3° les *Gâthâ* ou stances qui lui sont attribuées et qu'on trouve encore aujourd'hui distribuées dans les *Suttas*, notamment dans ceux des Singhalais. Ces titres sont, sans exception, ceux-là mêmes que nous reconnaissons encore aujourd'hui sur les livres dépositaires de la doctrine de Çakya.

Le roi ajoute à la mention de ces autorités celle d'autres recueils, et, si je ne me suis pas trompé, d'autres noms qui, pour ne pas être tous aussi clairs, offrent cependant un très-grand intérêt. Il s'agit d'abord de ce que j'interprète par « les facultés surnaturelles des « Âryas (Âryâ) et les dangers de l'avenir, » sujets que je ne retrouve dans aucun titre de livre actuellement existant, du moins en Europe, mais qui se représentent à tout instant dans les livres canoniques, qui y occupent une place très-considérable, et qui en forment même des parties entières, comme par exemple dans le *Mahâvastu*, dont le début est un long exposé de la destinée future de l'homme et des châtiments qui attendent le pécheur. Je désirerais bien avoir rencontré juste dans mon explication des mots *upatisa* et *laghula*, car nous aurions ici une merveilleuse preuve de l'accord de l'inscription avec la tradition religieuse la mieux avérée. En effet, « *Upatisa* est *Upatissa*, autrement dire *Çâriputtra*; nous savons par un livre qui jouit d'un grand crédit chez les Buddhistes, que Çâriputtra passe pour avoir écrit sur la métaphysique[1], et « *Laghula* est *Râhula*, qui est réputé fils de Çâkya; nous savons par des autorités également respectables que *Râhula* fonda de son côté une doctrine que nous ne devons pas nous étonner de voir condamnée en partie par le roi dans une missive destinée à rappeler à l'orthodoxie primitive. Le reste de l'inscription va de soi-même; le roi y exprime le désir que les Religieux et les fidèles des deux sexes écoutent et méditent sans cesse les véritables discours du Buddha, et il finit en disant que tel est le motif et l'objet de sa missive. C'est là aussi que doit s'arrêter mon analyse. J'ajouterai seulement que cette courte inscription se rattache de la manière la plus intime aux grands édits, qu'elle émane du même roi, qu'elle est conçue dans le dialecte mâgadhi qui se montre particulièrement sur les colonnes de Delhi, d'Allahabad et dans les grottes hypogées de Gayâ; qu'ainsi on ne peut en aucune manière la séparer des grands édits relatifs à la loi, et que les conséquences auxquelles elle conduit sont presque intégrale-

---

[1] Ci-dessus, chap. I, f. 53 a, p. 378. — [2] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* t. I, p. 448.

ment applicables à ces édits mêmes, malgré le silence qu'ils gardent sur les principaux objets du culte religieux des Buddhistes.

§ 5. SUR LES MOTS SAṀVAṬṬA, APATCHITI, UPADAHANA, VIYASUTRA, MAHALLAKA, VÊDALLA, OGHA.

Je vais réunir dans ce paragraphe quelques termes ou expressions propres à la doctrine ou au langage des Buddhistes, qui se trouvent dans les inscriptions en dialecte mâgadhî du roi Piyadasi. Ces termes, dont j'ai déjà promis d'examiner un certain nombre, sont en réalité autant de liens nouveaux par lesquels ces inscriptions se rattachent au Buddhisme, en même temps que, sous le rapport critique, ils doivent, s'ils sont bien interprétés, jeter du jour sur quelques passages obscurs ou controversés de ces inscriptions. J'examinerai successivement ces mots dans l'ordre où je viens de les énumérer en tête de ce paragraphe, en les distinguant les uns des autres par un numéro.

1. Le premier terme sur lequel je désire rappeler l'attention du lecteur est le mot pali *saṁvaṭṭa*, par lequel les Singhalais désignent « la destruction de l'univers[1], » ou plus exactement la période pendant laquelle l'univers est, si l'on peut s'exprimer ainsi, à l'état de destruction. J'ai déjà eu l'occasion, en exposant la théorie des *Kalpas* ou périodes de destruction et de renouvellement du monde, de citer ce terme, auquel est opposé celui de *vivaṭṭa*, c'est-à-dire la période pendant laquelle l'univers tend à se reformer jusqu'à ce qu'il soit parvenu à son complet achèvement[2]. J'ai à peine besoin de faire remarquer que ces termes pâlis sont des formes populaires des deux mots sanscrits *saṁvarta* et *vivarta*, littéralement « renversement et retour, » dont le premier est donné par l'*Amarakocha* avec le sens de « destruction de l'univers, terme d'un *Kalpa*[3]. » Or, si je montre que ce mot est employé dans un des édits de Piyadasi, ce sera certainement une présomption en faveur de l'analogie que je suppose exister entre le texte de ces inscriptions et la doctrine la plus générale des Buddhistes sur les destructions et les renouvellements successifs de l'univers. Je dis simplement une présomption, parce que comme *saṁvarta* est un mot parfaitement classique, qui appartient aux Brâhmanes comme aux Buddhistes, on ne peut pas, à la rigueur, s'en servir pour prouver que les inscriptions de Piyadasi exposent, dans les endroits où ils en font usage, une théorie purement buddhique. Au reste, le lecteur va juger par lui-même de la valeur de l'induction qu'on peut tirer du texte que je compte citer. Ce texte se trouve vers le milieu du quatrième édit de Girnar; comme l'édit est intéressant en lui-même, je vais le reproduire ici intégralement d'après le fac-simile de Westergaard, en l'accompagnant d'une traduction qui, en beaucoup de points, est tout à fait nouvelle.

1 *Atikâtam aṁtaram bahûni vâsasatâni vadhito êva prâṇârambhô vihiṁsâ cha bhûtânaṁ ñâtisu* | 2 *asaṁpatipatî bamhaṇasamaṇânaṁ asaṁpatipatî ta adja Dêvânaṁ piyasa priyadasinô*

---

[1] Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 689.

[2] Ci-dessus, aux notes, p. 327.

[3] *Amarakocha*, l. I, chap. I, sect. 3, st. 33; éd. Loiseleur, p. 28.

ráñó | 3 dhaṁmatcharaṇéna bhérighósó ahó dhaṁmaghósó vimánadarçanâtcha hastidasanâtcha | 4 agikhandhântcha añnântcha divyâni rûpâni dasayitpâ djanaṁ yârisé bahûhi vâsa[sa]têhi | 5 na bhûtapuvé târisé adja vaḍhité Dévânaṁ piyasa piyadasinó ráñó dhaṁmânusastiyâ anârambhó | 6 prâṇânaṁ avihîsâ bhûtânaṁ ñâtînaṁ sampaṭipati bâmhaṇasamaṇânaṁ saṁpaṭipati mâtari pitari | 7 thairasusrusâ ésa añnétcha bahuvidhé dhaṁmatcharaṇé vaḍhité vaḍhayisatitchéva Dévânaṁ piyó | 8 piyadasi râdjâ dhaṁmatcharaṇam idam putrâtcha pôtrâtcha prapôtrâtcha Dévânaṁ piyasa piyadasinó ráñó | 9 pavaḍhayisanti idam dhaṁmatcharaṇam ava savaṭakapâ dhaṁmamhi sîlamhi tistantó dhaṁmaṁ anusâsisanti | 10 ésa hi séṭṭhé kaṁmé ya dhaṁmânusâsanaṁ dhaṁmatcharaṇépi na bhavati asîlasa ta imamhi athamhi | 11 [va]ḍhîtcha ahînîtcha sâdhu étâya athâya ida[ṁ] lékhâpitaṁ imasa atha[sa] vaḍhiyu djantu hîni tcha mâ | 12 lótchétavyâ dvâdasavâsâbhisiténa Dévânaṁ piyéna piyadasinâ ráñâ idaṁ lékhâpitaṁ

« Dans le temps passé, pendant de nombreuses centaines d'années, on vit prospérer uniquement le meurtre des êtres vivants et la méchanceté à l'égard des créatures, le manque de respect pour les parents, le manque de respect pour les Bâmhaṇas et les Samaṇas (les Brahmanes et les Çramaṇas). Aussi, en ce jour, parce que Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, pratique la loi, le son du tambour [a retenti], ou plutôt la voix de la loi [s'est fait entendre], après que des promenades de chars de parade, des promenades d'éléphants, des feux d'artifice, ainsi que d'autres représentations divines ont été montrées aux regards du peuple. Ce que depuis bien des centaines d'années on n'avait pas vu auparavant, on l'a vu prospérer aujourd'hui, par suite de l'ordre que donne Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, de pratiquer la loi. La cessation du meurtre des êtres vivants et des actes de méchanceté à l'égard des créatures, le respect pour les parents, l'obéissance aux père et mère, l'obéissance aux anciens (*Thêra*), voilà les vertus, ainsi que d'autres pratiques de la loi de diverses espèces, qui se sont accrues. Et Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, fera croître encore cette observation de la loi; et les fils, et les petits-fils, et les arrière-petits-fils de Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, feront croître cette observation de la loi jusqu'au *Kalpa* de la destruction. Fermes dans la loi, dans la morale, ils ordonneront l'observation de la loi; car c'est la meilleure des actions que d'ordonner l'observation de la loi. Cette observation même de la loi n'existe pas pour celui qui n'a pas de morale. Il est bon que cet objet prospère et ne dépérisse pas; c'est pour cela qu'on a fait écrire cet édit. Si cet objet s'accroît, on n'en devra jamais voir le dépérissement. Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, a fait écrire cet édit la douzième année depuis son sacre. »

Je n'aurai pas besoin d'un grand développement de preuves pour justifier l'interprétation que je viens de donner de cette inscription, qui est assez intelligible dans son ensemble, et où les difficultés ne commencent que vers la fin. Jusqu'au milieu de la seconde ligne, c'est-à-dire jusqu'au mot *ta*, le début a été traduit de la même manière par Wilson et par Lassen, qui a eu occasion de citer diverses parties de cet édit[1]. Il me suffira de remarquer que *atikâtaṁ aṁtaraṁ*, et, comme l'a la version de Dhauli, *atikaṁtaṁ aṁtalaṁ*, est

---

[1] Wilson, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 177; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 226, note 2.

une expression consacrée dans le style de ces inscriptions pour dire « un intervalle écoulé, un temps déjà passé. » La préposition qui entre dans la composition du mot *asampaṭipati*, « le manque de respect, » est, sur le monument même, écrite tantôt avec un ठ *ṭi*, tantôt avec un ट *ṭi*; cette dernière orthographe doit être préférée, mais l'indécision du copiste mérite d'être notée, parce que nous ne sommes que trop souvent arrêtés par de simples variations orthographiques auxquelles nous sommes quelquefois tentés d'accorder une valeur exagérée. Une remarque plus importante est celle qu'on doit à M. Wilson, et qui porte sur la place qu'occupent dans les diverses versions de cet édit les noms de *Brâhmana* et de *Çramaṇa* : à Girnar le nom de *Brâhmana* précède, tandis qu'à Dhauli et à Kapur-di-giri, c'est celui de *Çramaṇa*. M. Wilson, qui, dans tout le cours de son mémoire, s'efforce de faire prévaloir l'idée que les inscriptions de Piyadasi ne sont pas buddhiques, pense que la leçon de Dhauli désigne à la fois les Brâhmanes et les ascètes, le mot *çramaṇa* étant un terme générique qui s'applique également aux ascètes brâhmanistes et aux ascètes buddhistes, et que, d'un autre côté, la leçon de Girnar ne se rapporte qu'à une seule classe de personnes, c'est-à-dire à des Brâhmanes ascètes[1]. Il me semble au contraire que, vu le grand nombre de traits qui permettent d'affirmer l'origine buddhique de ces inscriptions, il y a une très-grande probabilité que les deux termes de *Çramaṇas* et de *Brâhmaṇas* désignent deux classes de personnes, les unes Brâhmanes, les autres Buddhistes, comme cela se reconnaît dans les légendes du *Divya avadâna*. C'est ce que M. Wilson semble lui-même admettre dans un autre passage de son mémoire[2].

Je n'insisterai pas longuement sur la période suivante, qui commence avec *ta* et se termine un peu au delà du milieu de la ligne quatrième. Quoique, selon M. Wilson, tout le passage soit *of a very questionable purport*, et, comme il l'affirme, ne puisse être absolument traduit avec aucun degré de confiance, Lassen l'a parfaitement entendu, et il y a vu le sens que j'ai adopté[3]. Sans m'arrêter à chacun des mots qui sont individuellement assez clairs, je remarquerai que *ta* est pour *tat*, et qu'il se rattache à ce qui précède de cette façon, « aussi, c'est pourquoi. » Le mot *adya*, « en ce jour, » a fourni à Lassen cette observation, que c'était seulement la douzième année de son règne que le roi Piyadasi avait fait une déclaration publique de son attachement au Buddhisme, auquel, d'après un autre édit, le VIIIe de Girnar, que j'étudierai bientôt, il s'était déjà converti la dixième année depuis son sacre. J'ai conservé, d'après la lithographie de Westergaard, le mot *cha*, qui me semble indiquer la juxtaposition de ces deux termes, « le bruit du tambour et le bruit de la loi, » pour dire, « le bruit du tambour qui annonce que le roi observe et recommande la loi. » Lassen préfère *aho* avec la rédaction de l'édit de Dhauli, mais il en tire exactement le même sens. Le fac-simile de Westergaard donne clairement *dasayitpa djanam*, « ayant montré au peuple; » c'est aussi la leçon que suit Lassen, et elle est même confirmée par le texte de Dhauli et de Kapur-di-giri, qui ont l'un *dasayita*, et l'autre *daśayitu*. Cependant M. Wilson a lu *dasayi padjanaṁ*, ce qui se traduirait bien, « a été montré au peuple. » Quoique cette leçon donne à la phrase une marche plus

---

[1] Wilson, dans *Journ. roy. asiat. Soc. of Great Britain*, t. XII, p. 177.

[2] Wilson, *ibid.* p. 241.

[3] *Ind. Alterth.* t. II, p. 227 et 228, note 2.

dégagée, je n'ai pas voulu l'adopter en contradiction avec le texte formel des trois reproductions que nous possédons de cet édit.

Je ne suppose pas qu'un lecteur attentif trouve de difficulté réelle dans la proposition énumérative qui suit et qui s'étend jusqu'au milieu de la ligne septième. La comparaison des variantes que fournissent les trois éditions de ce monument confirme le sens des points qui pourraient être controversés. Je signalerai d'abord le relatif *yârisé*, qui est à Kapur-di-giri *yâdiça*, et à Dhauli, *âdisé*; c'est le sanscrit *yâdriça*, diversement altéré par la prononciation populaire. M. Westergaard donne *bhûtam pavé*, ce qui est une légère inexactitude du graveur pour *bhûtapuvé* en un seul mot; sauf la forme, qui est prâcrite, l'expression est parfaitement classique. On pourrait être en doute sur la véritable orthographe de *vadhité* au milieu de la septième ligne; c'est cependant bien ainsi que la représente la lithographie de Westergaard, et cette leçon peut répondre au sanscrit *vardhaté* « il s'accroît. » Cependant, comme les autres textes ont *vaḍhité*, et que ce thème se présente déjà plus haut au commencement de la période, c'est, je pense, *vaḍhité* qu'il vaut mieux lire. Je ne crois pas nécessaire d'insister sur l'orthographe incertaine de ce mot, qu'on trouve écrit, tantôt avec un *dh* ordinaire, tantôt avec un *ḍh* cérébral; cette indécision trahit les habitudes flottantes des dialectes prâcrits, et le choix entre ces deux lettres n'est pas encore fixé pour tous les cas, dans le dialecte même le plus élaboré des compositions dramatiques.

La proposition suivante, jusqu'à *savaṭakapa*, est claire dans son ensemble; elle est particulièrement intéressante pour nous, parce qu'elle nous donne l'expression du *savaṭakapa*, que M. Wilson traduit « à travers tous les *Kalpas* ou tous les âges. » Mais M. Wilson n'a pas remarqué que *savaṭa* était écrit avec un 𑀝 *ṭa*, et non avec 𑀢 *ta*, ce qui empêche qu'on ne le confonde avec *savata*, pour *sarvatra*, « partout. » Lassen, auquel n'a pas échappé cette particularité, représente l'expression par le sanscrit *saṁvartakalpa*, et la traduit « jusqu'à l'achèvement du *Kalpa*[1]. » Je propose de faire un pas de plus et d'identifier *savaṭa* avec son homophone en pâli, qui n'est lui-même que le sanscrit *saṁvarta*. Ce mot est consacré dans le Buddhisme pour désigner la destruction de l'univers, et l'expression complète qui signifie « jusqu'au *Kalpa* de l'anéantissement » est certainement un trait de plus à ajouter à tous ceux qui nous permettent de rattacher la langue et la doctrine de nos inscriptions à la langue et à la doctrine des Buddhistes.

Je ne crois pas que l'on fasse difficulté d'admettre la version que je propose pour les mots *dhammamhi silamhi tistaṁto dhammaṁ anusâsisaṁti*, « se tenant dans la loi, dans la « morale, ils enjoindront la pratique de la loi. » Cependant M. Wilson a donné de ce passage la traduction suivante : « Que la vertueuse ordonnance de Piyadasi dure autant « qu'une montagne pour l'établissement du devoir. » Pour arriver à cette interprétation, il faut remplacer *tistaṁto*, qui est très-clair, par *tisṭata*, et prendre *sîla* dans le sens de *montagne*, et non dans celui de *moralité* qu'appelle le contexte.

Le sens de la proposition commençant la dixième ligne, qui a fort embarrassé M. Wilson, n'a pas échappé à Lassen; il est évident qu'elle signifie « car c'est la meilleure des actions

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 227.

« qui dépend de l'observation de la loi. » *sêsṭê* est pour le sanscrit *çrêchṭhaḥ*. Ce qui suit n'est pas aussi clair; j'ai transcrit le texte d'après Westergaard, et je propose de le diviser ainsi : *dhammatcharanêpi*, « l'observation de la loi même ; » *na tithati*, « on ne tient pas, ne « subsiste pas, » car c'est bien cette leçon que donne le fac-simile de Westergaard, quoique M. Wilson ait préféré *bhavati*, entraîné sans doute par l'exemple de Prinsep et par l'autorité de Dhauli et de Kapur-di-giri. Enfin, lisant en un seul mot *asîlata*, je traduis « pour « celui qui n'a pas de morale ; » et je ne suis plus embarrassé que de la dernière syllabe *tha*, qui rappelle *atha*, et qui peut indiquer le début de la proposition suivante. Si, profitant de l'indécision du trait sur la lithographie de Westergaard, on aimait mieux lire cette syllabe *sa*, comme le propose M. Wilson, en la joignant en manière d'enclitique à l'adjectif précédent : *asîlasa*.

Je ne me dissimule certainement pas combien ce qui suit, sauf la dernière phrase de l'inscription, est encore obscur; c'est au lecteur à voir ce que ma traduction offre de vraisemblance. Je fais d'abord une première proposition jusqu'à *êtaya*; je constate ensuite qu'à Dhauli on a *imasa athasa* au lieu de *imamhi athamhi*, c'est-à-dire le génitif à la place du locatif. Le même changement ayant lieu à Kapur-di-giri, les deux premiers mots de la proposition doivent passer pour subordonnés à *vaḍhî*, « l'augmentation, » d'où l'on doit traduire littéralement « l'augmentation en cet objet ou de cet objet. » La répétition des deux *tcha* prouve que *ahîni* a les mêmes rapports grammaticaux que *vaḍhî*; je fais de ce mot un substantif abstrait signifiant « l'absence de privation, de dépérissement, » et ce terme, qui est exactement le contraire de *vaḍhî*, y ajoute, par suite de ce goût pour la tautologie du positif et de l'absence du négatif que recherchent les peuples anciens, et en particulier les Buddhistes : « l'augmentation et le non dépérissement[1]. » Une fois ces divers points éclaircis, il est clair que *sâdhu* est l'attribut de la proposition, et ainsi se trouve justifiée la version que je propose.

Quoique la proposition suivante offre un mot qui me paraît encore peu certain, je doute cependant qu'on se méprenne du sens général. Le terme difficile est *athavaḍhiyo*, que Dhauli et Kapur-di-giri lisent en deux mots, *athasa vaḍhiyam* et *vaḍhiya*. Il est évident, en premier lieu, qu'il faut lire *athasa*, puisque nous avons le pronom *imasa*, qui annonce un substantif au génitif. On voit bien encore que *vaḍhiya* ou *vaḍhîya*, comme le lit Wilson, est un substantif qui doit signifier « augmentation ; » mais le choix n'est pas aussi facile à faire entre les trois leçons des trois édits. Pour moi, cette considération que nous avons déjà le mot *vaḍhi*, « augmentation, croissance, » me décide en faveur de la leçon de Kapur-di-giri, *vaḍhiya*, « par l'augmentation, » et je traduis « par l'augmentation de cet objet. » La suite paraît aller de soi-même, quoique la lithographie de Westergaard nous donne *me* là où le texte de Dhauli a la négation *mâ*. Avec cette négation, et en faisant de *hîni* (pour *hîni*) l'opposé de *ahînî*, on obtient la version suivante : « jamais le dépérissement ne doit « être vu. » Le texte de Dhauli a même ici une variante curieuse et confirmative de ce sens, dans l'aoriste *alôtchayi* pris passivement, « il a été vu, » au lieu du participe de nécessité *lôtchêtavya*, « devant être vu. » La leçon de Dhauli conduit en effet à ce sens, « par l'aug-

---

[1] Voyez ci-dessus, *Appendice*, n° VIII, p. 587.

« mentation de cet objet, jamais le dépérissement n'en a été vu ; » ce qui revient à dire, sous une autre forme, « si cet objet s'accroît, on n'en devra jamais voir le dépérissement. » C'est ce passage que M. Wilson traduisait comme il suit : « Que le peuple [illegible] ne con-« çoive aucune pensée de s'opposer à cet édit. »

2. Le second mot placé en tête du présent paragraphe est *apatchiti* ; voici pour quelle raison je crois utile de le signaler ici. Je trouve au commencement du *Lotus de la bonne loi*[1] une longue formule dont on se sert ordinairement pour dire que le Buddha est l'objet des respects et des hommages de ceux qui l'entourent. Des termes dont se compose cette formule, je compte n'examiner en ce moment qu'un seul mot, celui d'*apatchita* « respecté, » qui est un participe dérivé du radical même auquel est emprunté le substantif *apatchiti* qu'on emploie dans les inscriptions de Piyadasi pour exprimer le respect dû aux parents et aux précepteurs spirituels. Après avoir annoncé, dans le IXe édit de Girnar, qu'aucune solennité n'égale le *Dhamma mamgala*, c'est-à-dire « la fête de la loi, » ou cette chose de si bon augure qui est la loi, le roi procède à l'énumération des vertus qu'embrasse la fête de la loi, que je trouve d'après la copie de Westergaard : *tatêta dâsabhatakamhi samma pâtipati gurûnaṁ apatchiti sâdhu*, « c'est ainsi que la bienveillance amicale pour les esclaves « et les serviteurs, le respect des père et mère, sont une bonne chose[2]. » Ce texte, quoiqu'il présente de légères incorrections, est cependant facile, et il a été ainsi traduit par J. Prinsep : « that is to say, kindness to dependents, reverence to spiritual teachers are proper ; » et par Wilson : « such as the respect of the servant to his master, reverence for holy teachers is good. » Le premier mot *tatêta* peut se diviser de deux façons, *tato êta*, ou *tat êta*. La première division donnerait en pali *tatta etaṁ*, « ici cela, » pour dire « c'est, ce sont ; » la seconde répondrait à *itthâ*, « cela ici, » pour dire *voici*. J'incline pour la première analyse, et peut-être reconnaîtra-t-on plus tard qu'il faut terminer le mot *êta* par un *anusvâra*. Ce qui me confirme dans ce sentiment, c'est qu'au commencement du XIe édit de Girnar, où le texte qui nous occupe est reproduit presque mot pour mot, la formule qui annonce l'énumération des vertus qui constituent la loi est ainsi conçue : *tata idaṁ bhavati*, « là (dans ce cas) ceci est, » pour dire « ce sont[3]. »

La traduction que donne M. Wilson pour *dâsabhatakamhi sampatipati* est certainement inférieure à celle de Prinsep ; quoique cette dernière soit incomplète, je n'hésite pas à dire qu'elle est directement contraire au sens. L'expression du texte est un composé qui serait en sanscrit *dâsabhritaka*, « esclave et serviteur à gages ; » on ne voit vraiment pas pourquoi M. Wilson a renoncé ici à l'interprétation de Prinsep, puisque plus bas, dans le XIe édit, où se représente l'énumération des mêmes vertus, il traduit *dâsabhatakamhi sampatipati* par the cherishing of slaves and dependents[4]. Je ne puis être aussi affir-

---

[1] Ci-dessus, ch. I, f. 1 a, p. 3.

[2] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, etc. dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re part. p. 239 et 257 ; Wilson, *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 206 et 208.

[3] Prinsep, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re part. p. 240 ; Wilson, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 213.

[4] *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 213.

[illegible] sur le commencement du mot, que l'on transcrit *sampatipati*. La copie de Westergaard a ici un caractère 𑀫𑁆𑀫 *mma*, qui donne *samma*; est-ce une abréviation fautive pour *samâna*, « bienveillance », de sorte que *samma patipati* signifierait « égards bienveillants? » est-ce une orthographe spéciale de *samma*, pour *samyak*, « une bienveillance parfaite? » J'avoue que je ne saurais décider ces questions, [illegible] plutôt que dans l'autre, quoique j'incline pour le dernier. Je remarque seulement que *patipati* est ailleurs écrit avec un premier *t* cérébral, ce qui est plus conforme aux habitudes du dialecte populaire. Il vaut également mieux le lire avec un *a* bref, selon Prinsep, qu'avec un *â* long, *pâtipati*, comme le donne la copie de Westergaard.

Puisque j'ai touché au XIe édit de Girnar, qui reproduit à peu près identiquement une partie du IVe, je crois utile de présenter ici la traduction entière de cet édit, dont l'interprétation a été certainement très-avancée par Prinsep, sans qu'elle ait été portée, sur deux ou trois points du moins, à toute la précision désirable. Je me contenterai de transcrire le texte pour ménager l'espace, d'après Westergaard et Prinsep, me réservant de faire usage du caractère des inscriptions dans les endroits où la lecture est douteuse.

1. *Dêvânam piyô piyadasi râdja êvam âha nâsti êtârisam dânam yârisam dhammadânam dhammasamstavô vâ dhammasamvibhâgô vâ dhammasambandhô vâ 2. tata idam bhavati dâsabhatakamhi sammapatipatî mâtari pitari sâdhu susrusâ mitasamstutañâtikânam bâmhanasamanânam sâdhu dânam 3. pânânam anârambhô sâdhu êtam vatavyam pitâ va putêna va bhâtâ va mitasamstutañâtikêna va âva pativêsiyêhi idam sâdhu idam katavyam 4. sô tâtha karu i[ha]lôkatcha âradhô hôti paratatcha anamtam puññam bhavati têna dhammadânêna.* « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, a parlé ainsi : Il n'y a pas de don pareil au don de la loi, ou à l'éloge de la loi, ou à la distribution de la loi, ou à l'alliance dans la loi. Ce don a lieu ainsi : La bienveillance pour les esclaves et les serviteurs à gages, l'obéissance à ses père et mère sont bien; la libéralité envers les amis, les relations, les parents, les Brâhmanes, les Samaṇas est bien; le respect de la vie des créatures est bien; voilà ce qui doit être dit par un père, par un fils, par un frère, par un ami, par une connaissance, par un parent, et même par de simples voisins : cela est bien, cela est à faire. Celui qui agit ainsi est honoré dans ce monde, et, pour l'autre monde, un mérite infini résulte du don de la loi[1]. »

Je me bornerai à signaler ceux des termes de l'inscription qui ont fait difficulté jusqu'ici. Le mot que Prinsep lisait *mitasamta*, et qu'il traduisait par « le fils d'un ami », interprétation justement critiquée par M. Wilson, est écrit sur la copie de Westergaard une fois *mitasamstuta*, et une seconde fois *mitasastuta*. Je ne crois pas que cette lecture puisse faire question pour ceux qui consulteront la planche de Westergaard et du capitaine Jacob, aussi bien que celle qui accompagne le mémoire de M. Wilson. Sous la lettre 𑀲 est placé le 𑀢, à la base duquel est tracée à droite la voyelle *u*, de cette manière 𑀲𑁆𑀢𑀼. Une fois ce point établi, il n'est plus besoin que d'une correction très-faible, la substitution d'un

---

[1] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re part. p. [illegible] et [illegible]. — Wilson, *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 213 et 214.

anusâra, pour faire de ce mot sañstuta, qui doit avoir la signification du sanscrit saṁstava, « connaissance, relation, ami. » Il n'y a rien de conjectural dans cette correction, puisque sur le IIIe et le XIIIe édit de Girnar nous trouvons le mot même qui nous occupe écrit avec l'anusvâra manquant dans le XIe; c'est une remarque déjà faite par Lassen, du moins pour le IIIe édit[1]. Je pense avec Prinsep que vataviyam est le sanscrit vaktavyam, et non vartavyam, comme paraît le supposer M. Wilson, quand il traduit, « cette vie doit « être menée. » Je suis également convaincu que ava pativêsiyêhi signifie « jusque par les « voisins; » ava est pour yâva = yâvat, ainsi que je l'ai remarqué déjà plus d'une fois.

La lecture du mot qui suit *tâthâ*, pour *tathâ*, me paraît douteuse. M. Wilson, dans sa transcription, le représente par *karu* et *katu*; mais il est évident qu'il joint à tort au mot *kara* ou *kata* la voyelle *i*, qui appartient au terme suivant, *ilôka* pour *ihalôka*, comme le lit bien la copie de Kapur-di-giri par M. Norris. Quant au mot qui reste après la suppression de cette voyelle, on peut le lire sur la copie de Prinsep *kas* ou *kara*, sur celle de Westergaard, peut-être *kare*, quoique le signe soit confus, et sur le fac-simile qui accompagne le mémoire de M. Wilson, *katu*. Ces diverses leçons cachent certainement une forme de participe adverbial répondant au participe sanscrit en *tvâ*, et me fondant sur l'analogie qui existe entre le mâgadhi et le pracrit, j'inclinerais à supposer que la véritable leçon doit être *katu*, pour *kritvâ*, qui a donné naissance à *kadua* dans le dialecte le plus altéré. Après *ilôkatcha*, pour *ihalôkê*, par suite de l'oubli d'une syllabe, je lis en un seul mot *saâradhê*, et j'en fais un composé de *sa*, pour *sam*, et de *âradha*, pour *ârâdha*, qui peut être un synonyme de *ârâdhana*, « hommage, culte. » Il est en effet impossible que *sa* soit le pronom indicatif, puisque ce pronom est déjà au commencement de la phrase dans la proposition initiale, *se tathâ kata*, « lui, ayant ainsi fait. » L'explication que je propose est donc la seule possible, et elle s'accorde d'ailleurs parfaitement avec une des particularités les plus frappantes de la grammaire pâlie, suivant laquelle le préfixe *sa* se joint très-fréquemment à des mots commençant par une voyelle, tout en en restant distinct, contrairement à la règle invariable du sanscrit; d'où je conclus que *sa âradhê*, lu en un seul mot, doit signifier « accompagné de respect, honoré. »

3. Je passe au troisième mot qui sert de titre à ce paragraphe, à *vyañdjana*. Dans une note que j'ai consacrée à l'explication de ce terme, j'ai annoncé qu'on le trouvait avec les sens d'*attribut*, de *caractère*, et, par extension, de *forme*, dans un des édits de Piyadasi[2]. Il me semble, en effet, qu'on pourrait assigner à ce mot un sens analogue, celui de la forme opposé au fonds, dans la phrase finale du IIIe édit de Girnar, sur laquelle un terme très-controversé et encore obscur peut laisser de l'incertitude. Je veux parler du terme *yutê* ou *yuta*, sur la signification duquel M. Wilson n'est pas d'accord avec J. Prinsep, le premier interprète. Voici le passage même, reproduit d'après la planche qui accompagne le mémoire de M. Wilson : *parisâpi yute anapayisati gaṇanâyaṁ hêtutôcha vyañdjanatôcha*[3]. Sur la planche de M. Wilson, la barre qui de ʎ *ti*, dernière syllabe

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 229, note.

[2] Ci-dessus, chap. I, f. 11 a, p. 330.

[3] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 1re partie, p. 228 et 250.

de *yuté*, fermé ✗ *tô*, est indiquée par des points, et, en effet, sur la copie de Westergaard, qui est en grande partie la base de la planche de M. Wilson, la syllabe en question est lue *tô*, c'est comme laisant douter seulement au-dessous de la ligne que la leçon *tô* a été ajoutée[1]. D'un autre côté, la transcription de l'inscription de Kapur-di-giri, telle que l'a déchiffrée M. Norris, donne ici *yutra*; c'est, du reste, le terme pour lequel les diverses copies offrent le plus de variantes. Voici comment J. Prinsep traduit ce passage: "All this the leader of the congregation shall inculcate to the assembly with (appropriate) explanation and example." Pour trouver ce sens, il rendait *parisâ yuté* (qu'il lisait *yuté*) par « le président de l'Assemblée, » sens que M. Wilson a jugé avec raison impossible. De son côté, M. Wilson s'exprime ainsi sur le passage entier: « Les mots *parisâ yuté* ou *parisâyutra*, à Kapur-di-giri, répondent probablement à *parisarpa yukta*, c'est-à-dire *progrès convenable*, mots qui sont suivis du verbe au passif de la forme causale, *sera commandé* « *dans l'énumération*, peut-être aux *périodes indiquées*, car *gaṇanâ* n'a que le sens d'*énumération*, et non celui de *gaṇa*, troupe, nombre. » Ces observations l'ont donc conduit à proposer la version suivante: "Continuance in this course (the discharge of these duties) shall be commanded both by explanation and example." Plus récemment, Lassen, s'occupant d'une manière incidente de ce passage, a remarqué 1° que *parisâ*, « l'assemblée, » est distinguée de *gaṇanâ*, « la foule, » d'où il suit que *parisâ* désigne « l'Assemblée des maîtres, « l'Assemblée religieuse, » et que c'est un synonyme de *sam̃gha*; 2° que Prinsep n'a pas été suffisamment exact en traduisant ce mot par *leader*[2].

Si je viens à mon tour, après de si savants hommes, proposer mon interprétation, c'est que, comme personne ne peut se flatter d'arriver du premier coup à l'intelligence définitive de ces monuments difficiles, il n'y a personne non plus qui ne puisse se flatter d'aider à leur interprétation. Voici donc comment je me représente la fin de cet édit. Le texte est consacré à recommander la confession, ainsi que l'a bien vu Lassen; cette confession doit avoir lieu parmi les fidèles attachés à la loi que veut répandre le roi Piyadasi. Ces fidèles sont ceux que le texte nomme *yuté*, pour le sanscrit *yukta*, ici à l'accusatif pluriel masculin. M. Wilson, rappelant cette interprétation qui appartient primitivement à Prinsep, déclare qu'elle ne peut être admise pour le commencement de l'inscription où elle paraît déjà, et quant à la valeur du mot dans le passage même qui nous occupe, il en fait, comme on vient de le voir, l'adjectif *yukta*, qu'il met en rapport avec le substantif *parisapa*, pour *parisarpa*. Mais il me semble que l'emploi de *yuta*, tel que le proposait Prinsep, et quelque insolite qu'il puisse paraître, est justifié par une expression analogue du pilier de Firouz, celle de *djanah dhammayutah*, que Prinsep a traduite par *the people united in religion*, « le peuple uni dans la loi[3]. » Et l'on peut croire que cette expression était consacrée, dans la pensée du rédacteur de l'édit, pour désigner ceux qui partageaient

---

Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur-di-giri*, dans *Journ. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 171.

[1] J. G. Jacob et N. L. Westergaard, *Copy of the Asoka inscript. at Girnar*, dans *Journ. of the Bombay as. Soc.* n° V, avril 1843, p. 260.

[2] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. [illegible], à la note qui commence p. 228.

[3] *Interpret. of the most ancient of the inscript.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, 2e part. p. 600 et 601.

la foi du monarque, puisqu'elle se représente deux fois sous la forme de *dhammayutasa* (gén. sing.) et de *dhammayutânam* (gén. plur.), dans l'édit même où Piyadasi établit les *dhamma mahâmatâ* ou les grands officiers chargés de surveiller l'observation de la loi religieuse[1]. Sous la seconde de ces deux formes, Lassen adopte le sens proposé par Prinsep, puisqu'il traduit « ceux qui sont liés par la loi[2]. » L'institution de la confession publique était d'ailleurs trop spéciale au Buddhisme pour que le roi pût la recommander à la totalité du peuple; il ne se croyait sans doute le droit de l'imposer qu'à ceux qui étaient unis, *yota*, par le lien de la loi, *dhamma*, c'est-à-dire qu'à la partie du peuple qui avait adopté la foi nouvelle. Il n'est même pas difficile de comprendre comment cette portion du peuple a pu, dans un édit aussi spécial, être désignée deux fois par l'expression elliptique de « les réunis, les unis, » au lieu de « les réunis par la loi. »

On voit que si j'adopte au fond le sens de Prinsep pour *yuta*, je n'admets cependant pas sa traduction de « le président de l'Assemblée; » les trois premiers mots de notre passage signifient, selon moi : « l'Assemblée elle-même instruira les fidèles. » La critique de M. Wilson sur le mot suivant *gaṇanâyaṁ* est fondée; je n'y puis voir, ni avec Prinsep, ni avec Lassen, soit l'Assemblée, soit la foule; mais, d'un autre côté, *gaṇana*, « l'énumération, » n'indique pas, comme M. Wilson le pense, l'énonciation successive des époques auxquelles doit se tenir l'Assemblée consacrée à la confession générale. Cette énumération est celle des vertus louées par l'édit : l'obéissance à ses père et mère, l'aumône faite aux Religieux, et d'autres encore. C'est à la pratique de ces devoirs moraux, dont l'édit vient de donner l'énumération, que l'Assemblée religieuse est invitée par le roi à préparer le peuple réuni dans la même croyance. Et comment l'instruira-t-elle? De la manière la plus complète, dit le texte, *hêtutcha vyañdjanatotcha*, c'est-à-dire « avec explication et exemple, » comme traduisent Prinsep et Wilson, ou plus littéralement peut-être, « d'après la cause et d'après la lettre, » à peu près comme quand on dit « au fond « et dans la forme[3]. » L'analogie de ces deux expressions, *hêtu vyañdjana* et *attha vyañdjana*, m'engage à faire à la première l'application du sens que j'ai essayé d'établir plus haut pour la dernière.

4. En examinant, dans les notes du chapitre second du présent ouvrage, les formules par lesquelles les Buddhistes expriment ce qui est un avantage, un profit, un bien, j'en ai signalé deux, l'une assez développée, l'autre plus brève et qui se trouve d'un plus fréquent

---

[1] Wilson, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great Britain*, t. XII, p. 183, l. 18 et 29.

[2] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 238, note.

[3] A l'occasion de ce passage, M. Wilson avance que *vyañdjana* n'est pas un mot pâli ou prâkrit, et qu'il devrait s'écrire *vâdjana*. J'ignore sur quelle autorité repose cette assertion; tout ce que je puis affirmer, c'est que je n'ai jamais rencontré dans les textes pâlis d'autre orthographe du mot écrit *vyañdjana*, que celle de *vyañdjana* même ou de *byañdjana*. Le mot est assez communément employé dans les *Suttas* du *Dîgha nikâya*, mais il l'est surtout à chaque ligne de la grammaire pâlie intitulée *Padarûpa siddhi*, et dans ces ouvrages je n'ai jamais rencontré une autre orthographe. (Voy. Wilson, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 173.) Du reste, je ne conteste pas l'existence du mot *vâdjana* en lui-même. Il se trouve réellement en Hindî, et il est donné par le vocabulaire du *Prem sagar* avec le sens de *condiment*. (*Prem sagar Vocabulary*, p. 96.)

usage dans les textes qu'on a lieu de regarder comme les plus anciens[1]. C'est aussi celle que l'on rencontre le plus souvent dans les édits de *Piyadasi*, et l'on ne doit pas s'étonner que la destination philanthropique de ces inscriptions l'y ramène aussi fréquemment. La formule dont je veux parler est *hitasukha*, « l'avantage et le plaisir, » qui paraît dans la version de l'édit de Girnar telle qu'on la trouve à Dhauli et à Kapurdi giri; elle y est écrite *hitasukhâyé* ou *hitasukhâya*, « pour l'avantage et le plaisir[2]. » Cette expression paraît encore dans l'inscription de Delhi, côté de l'ouest, qui est datée de la vingt-sixième année du règne du roi, dans un passage que je crois nécessaire de reproduire ici en entier, parce que je pense qu'on en peut interpréter une partie autrement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Dans ce passage, il est question de ces officiers royaux au sujet du nom desquels j'avais commis une erreur qu'a justement relevée Lassen[3]; ils sont appelés sur la colonne de Delhi, comme dans les autres reproductions de cette même inscription, *radjaka*, *radjuka*, *ladjaka*, *ladjuka*, *ladjuka*. Il est très-vraisemblable que c'était là une institution spéciale que le roi Piyadasi avait établie depuis sa conversion au Buddhisme; c'est du moins ce que pense Lassen, et il est bien certain que la fonction de surveillance qu'leur délègue le roi est une chose tout à fait nouvelle; mais je ne crois pas que les monuments appuient d'une manière expresse la distinction que Lassen a essayé d'établir entre le mot *râdjaka*, « pays gouverné par des rois, » et celui de *râdjuka*, « officier du roi[4], » car dans l'inscription même où il est question de ce genre d'officiers on remarque plus souvent *ladjûka* et *ladjuka* que *ladjaka*. J'ajouterai même que les versions de cet édit qu'on trouve à Radhiah et à Mathiah, versions qui, pour n'être pas aussi lisibles que celle de Delhi et d'Allahabad, méritent cependant d'être connues, portent uniformément *radjûka* et *ladjûka*. En ce qui regarde la forme, je ne serais pas éloigné d'admettre que les suffixes *aka* et *uka* s'échangent indifféremment l'un pour l'autre, et que, dans un dialecte populaire aussi flottant que celui de ces inscriptions, le second doit être même plus usité, tout comme on voit en pâli les formes *râdjunô* et *râdjunâ* employées concurremment avec *raññô* et *raññâ*. En ce qui regarde le sens, je serais disposé à croire que l'adjectif *radjuka* ou *radjûka*, par cela seul qu'il signifie *royal*, peut, suivant le contexte, recevoir des sens d'extension comme ceux de « appartenant à un roi, » ou homme du roi, officier, ou même sujet du roi, » ou encore « formé de rois ou pays gouverné par des rois. »

Au reste, quoi qu'il en puisse être de cette question, qui n'a guère d'intérêt véritable que pour un autre passage de l'inscription de Girnar et de Dhauli, voici le texte des colonnes de Delhi et d'Allahabad dans lequel je remarque l'expression *hitasukha*, objet principal de cette note[5]. Je reproduirai l'inscription tout entière, à cause de l'intérêt qui s'attache aux sujets qu'elle renferme, et parce que l'interprétation véritable en est

---

[1] [illegible], chap. III, f. 23 a, p. 350.

[2] *On the Rock inscript.* dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 153; Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 238, note 1. Le passage manque à Girnar où il est effacé.

[3] *Ind. Alterth.* t. II, p. 266, note 1.

[4] Lassen, *Ibid.* t. II, p. 226 et 266.

[5] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the Inscript.* dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 576 et 585.

si je ne me trompe, encore trop peu avancée. On verra, dans le cours des explications dont je la ferai suivre, de quelle utilité pourrait être une collation nouvelle des copies de Mathiah et de Radhiah.

1 *Dêvânam piyê piyadasi lâdja hêvam âhâ saḍvîsati vasa* | 2 *abhisitêna mê iyam dhammalipi likhâpitâ ladjûkâ mê* | 3 *bahûsu pânasatasahasêsu djanasi âyatâ têsam yê abhihâlê vâ* | 4 *damḍê vâ atapatiyê mê katê kimti ladjûkâ asvatha abhîtâ* | 5 *kammâni pavatayêvu djanasa djanapadasâ hitasukham upadahêvum* | 6 *anugahinêvutcha sukhîyanam dukhîyanam djânisamti dhammayutênatcha* | 7 *viyôvadisamti djanam djanapadam kimti hidatamtcha pâlatamtcha* | 8 *âlâdhayêvûti ladjûkâpi laghamti paṭitchalitavê mam pulisânipi mê* | 9 *tchhamdanâni paṭitchalisamti têpi tchakâni viyôvadisamti yêna mam ladjûkâ* | 10 *tchaghamti âlâdhayitavê athâhi padjam viyatâyê dhâtiyê nisidjitu* | 11 *asvathê hôti viyatadhâti tchaghati mê padjam sukham palihaṭavê* | 12 *hêvam mama ladjûkâ katâ djanapadasa hitasukhâyê yêna êtê abhîtâ* | 13 *asvathâ samtam avimanâ kammâni pavatayêvûti êtêna mê ladjûkânam* | 14 *abhihâlê vâ damḍê vâ atapatiyê katê itchhitaviyêhi êsâ kimti* | 15 *viyôhâlasamatâtcha siyâ damḍasamatâtcha ava itêpitcha mê âvuti* | 16 *bamdhanabadhânam munisânam tîlitadamḍânam patavadhânam timni divasâni mê* | 17 *yôtê dinnê nâtikâvakâni nidjhapayisamti djîvitâyê tânam* | 18 *nâsamtam vâ nidjhapayitâ dânam dâhamti pâlatikam upavâsam vâ kachhamti* | 19 *itchhâhi mê hêvam niludhasipi kâlasi pâlatam âlâdhayêvûti djanasatcha* | 20 *vaḍhati vividhadhammatchalanê sayamê dânasa vibhâgêti*

« Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, a parlé ainsi : La vingt-sixième année de mon sacre j'ai fait écrire cet édit de la loi. Des officiers royaux ont été placés par moi au-dessus du peuple pour de nombreuses centaines de mille d'habitants. Les confiscations et les amendes qui pourraient les frapper leur ont été remises par moi à leur profit. Eh quoi ! que les officiers royaux, sans inquiétude et sans crainte, remplissent leurs fonctions ; qu'ils fassent le bien et le bonheur du peuple et du pays. Et toujours bienveillants, ils s'informeront de la prospérité et de l'infortune, et ils avertiront, conformément à la loi, le peuple et le pays, en disant : puissent-ils obtenir les biens de ce monde et ceux du monde futur ! Les officiers royaux ont aussi tout pouvoir pour m'examiner ; ils rechercheront aussi les desseins de mes gens ; ils reprendront aussi les armées. Il doit être pourvu à ce que les officiers royaux me gardent. De même qu'un homme, ayant confié son enfant à une nourrice expérimentée, est sans inquiétude [et se dit :] une nourrice expérimentée garde mon enfant ; ainsi ai-je institué des officiers royaux pour le bien et le bonheur du pays. Afin que ces officiers, sans crainte et sans inquiétude, puissent tranquillement et sans trouble remplir leurs fonctions, les confiscations et les amendes qui pourraient les frapper leur ont été remises par moi à leur profit ; car la gloire qui est à désirer, c'est l'impartialité dans les jugements et dans l'application des amendes. Enfin, voici quelle est, à partir d'aujourd'hui, ma résolution. Aux hommes retenus en prison, qui ont mérité le châtiment et qui doivent subir la peine de mort, j'ai accordé trois jours de sursis ; ils ne devront rester dans la vie ni plus ni moins de temps. Conservés à la vie jusqu'au terme de ces trois jours, ils donneront une aumône en vue de l'autre monde, ou garderont le jeûne ; car

est mon désir que, pendant le temps même de leur captivité, ils puissent gagner ainsi l'autre monde, et que puisse croître pour le peuple l'accomplissement des divers devoirs, l'empire exercé sur soi-même et la distribution des aumônes. »

Je vais examiner successivement les passages les plus difficiles de cette inscription, en me bornant aux observations strictement nécessaires. Le début est relatif à l'institution des *Radjûka* ou *Ladjûka*, « officiers royaux, » auxquels est confiée la surveillance de plusieurs centaines de mille d'habitants. On ne trouvera pas sans doute qu'il y ait beaucoup d'exagération dans cette expression, si l'on songe à l'étendue de pays qu'embrassait la domination du roi Piyadasi; il régnait certainement sur la portion la plus civilisée et la plus peuplée de la presqu'île indienne. J'entends le mot *ayutê* dans le sens adopté par Lassen[1], celui du sanscrit *samâyutta*, « occupé de, » et par extension « chargé de s'occuper. » Je ne reviendrai pas sur le titre de ces officiers royaux, *Ladjûka*; je le lis ainsi avec les copies de Delhi, à Mathiah et Radhiah; c'est également à la première de ces deux copies que j'emprunte l'orthographe de *bahusu*, pour *bahusa*, qui me paraît la plus fréquente dans ce dialecte populaire.

La proposition suivante est plus difficile, quoique tous les mots, à l'exception d'un seul, soient isolément assez clairs. Ainsi *abhihâlê* et *daṃḍê* sont bien les mots sanscrits *abhihâra* et *daṇḍa*, « confiscation et amende. » Mais sur *atapatyê* Prinsep et Lassen ne sont pas d'accord : l'un y voit le sanscrit *atyaya*, « transgression, faute; » l'autre y retrouve une forme sanscrite *atapatya*, qui n'est pas usitée, mais qui doit signifier « sans douleur. » D'où il suit que, pour Prinsep, la phrase veut dire : « J'ai ordonné les amendes et les punitions suivantes pour leurs transgressions; » et que Lassen la traduit ainsi : « leurs châtiments et leurs punitions ont été exemptes de douleur, » pour dire sans doute qu'ils se sont interdit les châtiments corporels. Quoique cette interprétation soit parfaitement en harmonie avec les dispositions philanthropiques de Piyadasi, qui se montrent si clairement dans ses inscriptions, j'avoue que je ne suis pas satisfait du sens qu'elle donne à *atapatyê*. Je propose d'y retrouver la forme pâlie d'un terme sanscrit comme *âtmâpatti*, en prenant *âpatti* dans le sens d'acquisition, obtention. Si cette conjecture est admise, il paraît nécessaire de faire rapporter *ata*, pour *âtman*, aux officiers auxquels le roi annonce qu'il leur fait remise de la confiscation et de l'amende. Je croirais difficilement qu'il soit ici question des confiscations et amendes perçues par les officiers sur le peuple, que le roi déclarerait s'attribuer à lui-même; cette déclaration n'aurait rien de bien neuf pour l'Inde, si l'on se rappelle surtout le despotisme et la violence des rois qui y gouvernaient quelques siècles avant notre ère. Je ne suppose pas non plus qu'il s'agisse davantage des amendes perçues par les officiers sur le peuple, et que Piyadasi les autoriserait à se les attribuer à eux-mêmes au lieu de les restituer au roi; car on sait à combien d'extorsions se livrent dans l'Orient les délégués de la puissance souveraine. Si l'on admet que Piyadasi a voulu donner ici quelque preuve signalée de sa bienveillance à ces officiers qu'il revêtit d'une autorité si considérable, il est bien plus naturel de penser qu'il entend les mettre à l'abri des confiscations et des amendes auxquelles les exposaient d'ordinaire les

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 227.

caprices du despotisme royal. C'est ainsi qu'il les relève de la crainte et des inquiétudes qui les troubleraient dans l'exercice de leurs fonctions, idée qui, si je ne me trompe, est positivement exprimée dans la phrase suivante et répétée une fois encore au milieu de l'inscription.

Dans cette phrase, en effet, les mots *asvathâ abhîtâ*, que Prinsep et Lassen traduisent par « près de l'arbre Açvattha, » signifient, selon moi, « consolés et sans crainte. » Je vois dans le premier mot le sanscrit *açvasta*, « consolé, tranquillisé, » sous une forme mi-partie pâli et sanscrite, pâlie en ce que l'*â* nécessairement long est abrégé devant la double consonne *ssa*, et que le groupe *sta* est changé en *tha*, sanscrite en ce que *sva*, pour *ssa*, a échappé à la loi de l'assimilation. Je crois me rappeler, quoique je ne puisse pas retrouver le passage, que Prinsep était revenu sur la valeur qu'il attribuait à *asvathâ*; il l'a fait certainement pour *abhîtâ*; je ne pense cependant pas que ces corrections partielles aient contribué à lui donner ce que je crois le vrai sens de l'ensemble. Avec la leçon *kaṁmâni* on ne peut guère trouver à la fin de la phrase d'autre sens que celui qu'y voient Prinsep et Lassen, « qu'ils remplissent leurs fonctions; » j'en fais la remarque parce que plus bas, dans un passage identique, la version de Mathiah lit *kâmâni*, ce qui, on le verra, suggère une autre traduction. La proposition qui suit, « qu'ils fassent le bien et le bonheur du « peuple, » nous offre l'expression qui a été l'occasion des présentes recherches, *hitasukhaṁ*, « l'avantage et le bonheur. » Lassen a pensé que le verbe *upadahêvûṁ*, où nous voyons l'*anusvâra* final qui est rare à ce mode, devait être remplacé par *upadîpêvu*, parce qu'il tire cette forme du radical *dîp*[1]. Si cependant on admet l'explication que j'ai proposée plus haut pour les formes analogues que je dérive de *dahu*, en sanscrit *dhâ*, il n'y aura rien à changer au texte, et *upadahêvû* signifiera « qu'ils causent, qu'ils procurent. »

Je ne crois pas qu'il puisse s'élever aucun doute sur le sens proposé pour la phrase qui commence à la ligne 6. Le premier mot *anugahinê* doit signifier « ayant de la bienveil« lance, témoignant de la faveur; » il est au pluriel et forme le sujet de la proposition. Nous revoyons ici le substantif *sukhîyanaṁ*, écrit sans doute plus exactement avec un *î* long qu'avec une brève, comme nous l'avons déjà remarqué la première fois que s'est présenté ce terme. Cette orthographe est justifiée par celle du mot *dukhîyanaṁ*, « l'infortune. » Ces deux substantifs sont également dérivés, au moyen du suffixe *ana*, de verbes nominaux formés de *sukha* et de *dukha*; ils doivent donc signifier littéralement « ce qui rend heu« reux ou malheureux. » Lassen doit avoir bien interprété le mot *dhaṁmayatêna*, comme le lit Prinsep, en le traduisant par « conformément à la loi; » seulement il faut lire *dhaṁmayutêna* avec la copie de Mathiah; on a ainsi une expression répondant au mot sanscrit *dharmayuktêna*, qui doit représenter *dharmêṇa*, « selon la loi. » Mais je m'éloigne du sentiment de Lassen dans la traduction de la courte phrase qu'il attribue, avec raison je crois, aux officiers royaux chargés d'avertir le peuple. Lassen dit : « accueillez « avec faveur ce qui est donné et ce qui est fermement établi, » pour *hidataṁtcha pâlataṁ tcha*. Je ne puis voir dans *hidata* autre chose que le contraire de *pâlata*, « le monde d'ici-« bas, » opposé à « l'autre monde. » C'est incontestablement au radical sanscrit *râdh* qu'il

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 256, note 2.

font rattacher le verbe *alâdhayévâti*, avec la conjonction *ti* ajoutée; le texte de l'inscription l'écrit toujours avec un *a* bref initial, quoiqu'en sanscrit une longue (la préposition *â*) soit ici nécessaire. Le sens de ce verbe est, selon moi, « mériter d'obtenir, » ou « soigner, rechercher, obtenir, » et selon Lassen, « accueillir favorablement. »

L'interprétation de la proposition suivante est de quelque intérêt, parce qu'elle entraîne, si je ne me trompe, celle du milieu de l'inscription, à l'explication de laquelle nos devanciers ont à peu près renoncé. J'emprunte à la version de Mirthah le verbe *laghañti* au lieu du *lekhâti* de Delhi, que Lassen proposait de remplacer par *lapañti*. Ce verbe doit être le radical indien *lâgh*, « être compétent pour, » qui est d'un usage rare en sanscrit, mais qui va fort bien ici, dans un passage où je suppose que le roi donne à ses officiers royaux l'autorité suffisante pour la surveillance même, certainement sous le rapport de son respect pour la loi. Cette surveillance est exprimée par le mot *paṭitchalitavé*, dont je fais un infinitif pâli formé sur le type des anciens infinitifs védiques et répondant au sanscrit *pratitcharitum*. Elle doit s'étendre sur les gens du roi, sur ceux qui l'approchent le plus près, et que l'inscription nomme *pulisani*, mot dont les termes ne sont pas si clairs. Au lieu de *pulisani* que donnent Delhi et Allahabad, je tiendrais à lire *pulisanam*, leçon qu'on pourrait déduire de la variante *pulisanapiné* qu'on trouve à Radhia. Je subordonnerais en effet ce génitif au terme commençant la ligne 9, *tchhandanani*, dont j'emprunterais l'orthographe au pilier de Mirthah, au lieu de lire *tchhandamnani* avec les autres inscriptions. En faisant de *tchhandanani* un synonyme du sanscrit *tchhanda*, « intention, dessein, » on a le sens que je propose, « ils rechercheront aussi les desseins de mes gens. » J'avoue que j'hésiterais à faire du neutre *pulisani* le synonyme de *pulisé*, « les hommes, » quoique avec la leçon *tchhandamnani* pour *tchhandadjani* on obtiendrait à la rigueur ce sens, « ils rechercheront aussi les hommes qui me sont agréables, qui me sont chers; » mais je ne sais pas si *tchhandadjña* serait un substitut admissible de *manôdjña*. Le sens de la phrase suivante dépend de celui de *tchakañi*; on adoptera celui que je propose, si l'on admet que *tchakañi* répond au sanscrit *tchakrâṇi*.

La proposition qui vient ensuite est réellement difficile à cause du peu de lumières que nous avons sur le sens propre du mot *tchhaghañti*, dont on ne peut contester la lecture, car il va se représenter exactement avec la même orthographe dans la phrase suivante. Dans ce dialecte, où les consonnes sont souvent soumises à des altérations considérables, on n'est jamais sûr qu'une consonne aspirée, surtout quand elle est aussi peu commune que *gh* ou *dh*, ne cache pas quelque groupe plus ou moins compliqué. Je n'ai cependant rien pu faire de *tchhaghañti* dans cette première hypothèse, et je me suis trouvé réduit à supposer que l'ancien radical védique *tchagh*, qui serait peut-être congénère à quelque racine comme *tyagh*, dont il paraît un analogue dans *lagh*, avait le sens de *dagh*, « protéger, défendre. » C'est, je l'avoue, la manière dont Westergaard a rédigé l'article de ces deux radicaux qui m'a inspiré cette idée. La suite du discours ou la découverte de quelque passage parallèle décidera jusqu'à quel point est fondée cette conjecture. Mais ce n'est pas tout; il faut admettre encore que *alâdhayitavé* est le participe futur de nécessité pour le sanscrit *ârâdhayitavyam*, « il doit être pris soin, il doit être effectué. »

Qu'il y ait, dans le dialecte de nos inscriptions, des formes neutres en *é*, c'est ce que semblent établir des mots comme *dâné*, « l'aumône », *satchtché*, « la vérité », *sotcheyé*, « la pureté », que nous avons vus précédemment; mais le lecteur philologue fera peut-être quelque difficulté de prendre pour un participe neutre en *tavyam* une forme dont j'ai déjà fait un infinitif, et cela avec une grande apparence de vraisemblance. Cependant, de quelque manière que j'aie retourné ces quatre mots, je n'en ai jamais pu tirer autre chose que cette interprétation littérale : « de manière que les officiers royaux me gardent, il doit être effectué », phrase qui semble dire que Piyadasi veut ajouter aux fonctions religieuses et morales des *Ladjûka* celles de gardes de sa personne. Je ne dois pas oublier de faire observer que j'ai emprunté à la copie de Mathiah la bonne leçon *mamam*, au lieu de *ma* que donnent les autres colonnes.

Au reste, quelle que soit la valeur de mon interprétation, le sens qu'elle m'engage à donner au verbe *tchaghanti* jette le jour le plus inattendu sur la phrase suivante, dont l'obscurité, sans l'explication proposée de ce verbe, serait à peu près impénétrable. Voici par suite de quelles transformations je retrouve dans chaque mot du texte la signification que je lui attribue : *athâhi* est pour *yathâhi*, « car », de même que « *padjam* égale *pradjam*, » « la progéniture »; *viyatâyé* est le génitif ou le datif prâcrit de *viyatâ*, pour le sanscrit *vyaktâ*, « célèbre »; je prête seulement un peu au sens en préférant le mot « expérimentée »; *dhâtyé* est le même cas du substantif *dhâtrî*, « nourrice ». On ne fera pas difficulté d'admettre que *nisidjitu* soit dérivé du radical *sridj*, « abandonner », et avec le préfixe *ni*, « confier »; *tu*, dans ce dialecte, répondant quelquefois au suffixe sanscrit *tvâ*, je traduis avec assurance « ayant confié ». Ce que j'ai dit tout à l'heure sur *asvatha* prouve que *asvathé hôti* signifie certainement « il est tranquille ». Si *tchaghati* veut dire « il garde », le sens des quatre mots suivants n'est pas douteux; ils signifient : « une nourrice expérimentée garde mon enfant ».

La difficulté reparaît avec les deux mots suivants : *sukham halahâtavé*; le premier est « le bonheur », et il est plus que probable que ce mot est subordonné au suivant; mais ce dernier mot même est très-diversement écrit dans les diverses copies de cette inscription. Sur celle qui a servi de texte à Prinsep, on lit *halahatavé*; mais après la révision d'une autre colonne, on a trouvé la fin du mot écrite *lihamtavé*; cette dernière orthographe s'accorde avec celle de Mathiah, qui porte *halihatavé*, tandis que le pilier de Radhiah lit *palâhatavé*. Je ne crois pas impossible de ramener ces leçons divergentes à une orthographe vraisemblable. Si nous commençons par celle de Radhiah, l'analogie des deux lettres 𑀧 *pa* et 𑀳 *ha* explique comment on a pu lire *palâ* au lieu de *halâ*. Celle des groupes 𑀮 *la* et 𑀮𑀺 *li* permet de comprendre la coexistence de ces deux types *halâhâtavé* et *halihatavé*. Maintenant lequel choisir? Si l'on supprime *tavé*, dont je fais ici un infinitif, on a *halâha* ou *haliha*, ou encore *liham*, dont on ignore le commencement. Dans ces syllabes, je crois reconnaître une forme intensive du radical sanscrit *hri*, « saisir, prendre », avec cette différence que le redoublement se fait par la lettre radicale même, au lieu de s'opérer comme en sanscrit par un *dj*, et avec cette particularité remarquable que le suffixe *tavé* prend un *ṭ* cérébral et devient *ṭavé*, sous l'influence du *r* radical, qui se fait sentir encore même après qu'il a été supprimé. Il résulte de là que *halihâṭavé* serait en sanscrit *djar-*

kartam, « pour prendre abondamment » ou « pour qu'il prenne abondamment du bon-« heur. » Je ne dois pas oublier de dire que si de nouvelles copies ou une révision plus attentive des anciennes venaient à démontrer qu'il faut lire *pali* au lieu de *hali*, on aurait *palihaṭave*, qui ne serait plus une forme intensive, mais qui répondrait en sanscrit *pari-kartum*, sans doute avec le sens de « protéger, » et qu'on traduirait : « pour protéger son « bonheur. » Ce sens, je n'hésite pas à le dire, serait plus direct et moins forcé que celui que je tire de la forme intensive de *kri*. Si je ne l'adopte pas dès à présent, c'est que le témoignage des autres copies est plus favorable à la lecture de *hali*.

Je n'aurai d'autre observation à faire sur la ligne douzième, si ce n'est que la seconde partie de la période ou l'apodose est marquée par *hêvam* « ainsi de même ; » le reste signifie clairement : « de même des officiers royaux ont été créés par moi pour l'avantage et le « bonheur du pays, » phrase où nous voyons reparaître l'expression sacramentelle *hitasukha*, principale occasion de cette note. Nous n'aurons pas besoin de beaucoup plus de paroles pour justifier la traduction de ce qui suit : c'est un résumé, ou plus exactement une répétition confirmative de la disposition principale par laquelle débute l'édit. Nous n'y voyons de nouveau que les deux termes *santam avimanâ*, qui sont vraisemblablement en sanscrit *çântam* et *avimanasaḥ*, du thème *avimanas*, « exempt de trouble d'esprit. » Je remarquerai en outre, pour tenir à une promesse que j'ai faite plus haut sur le premier mot de la ligne 5, que la copie de Prinsep lit *kamâni*, et celle de Mathiah, *kamani*. Si cette leçon répond en sanscrit *kâmâni* « les objets du désir, » et non à *karmâṇi* « les fonctions, » on devra traduire : « qu'ils répandent les plaisirs ; » cette nouvelle interprétation me paraît cependant moins vraisemblable que la première.

La proposition suivante n'offre aucune difficulté ; je l'entends comme fait Lassen, qui a aussi très-bien expliqué le mot le plus difficile, *vivôhâla*, dont j'emprunte la véritable orthographe au pilier de Mathiah[1]. Je dois avertir qu'au lieu de *kiti* « gloire, » on trouve à Mathiah *kimti*, comme si cette conjonction appartenait à la proposition suivante. Les mots *ichhitavyêhi kiti* résument ce qui précède de cette manière : « car cela est à désirer. Eh « quoi ! puisse exister l'égalité dans les jugements. » Je n'hésite pas à préférer la leçon qui fait de *kiti* le sanscrit *kîrti* « gloire. » Lassen a également bien vu que *ava*, qu'on devrait lire *âva*, comme à Girnar, signifiait « jusqu'à, » quoiqu'il ne paraisse pas l'avoir identifié avec le sanscrit *yâvat*, ce qui me paraît nécessaire ; il croit aussi justement que *itêpi* représente *itôpi* ; mais je m'éloigne de son opinion en ce qui touche le mot *dasti*. Lassen le lit *nasti* avec la copie de Prinsep ; cependant sur le pilier de Radhiah et dans l'ancienne copie des *Recherches asiatiques*, qu'il y a souvent avantage à consulter pour la division des mots, on trouve *nuti*, qui est le sanscrit *dṛiti*, mot dont le sens doit être « retenue, résolu-« tion, changement de direction, » et que j'entends ici par « résolution nouvelle, » d'où il suit que cette courte proposition signifie « tellement que, à partir de ce moment-ci, une résolu-« tion [est que ...], » Cette résolution nouvelle que prend le roi, c'est, selon Lassen, que la peine de ceux qui ont été condamnés à mort ne leur soit pas appliquée, qu'en conséquence il accorde à ceux qui ont été condamnés à cette peine un répit de trois jours.

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 260.

passé ces trois jours, les juges ne devront pas les faire mettre à mort ; ils devront, au contraire, leur accorder une prolongation de vie[1]. On a pu voir, par ma traduction, que je pense avec Lassen qu'il s'agit ici d'un délai de trois jours accordé à ceux qui ont été condamnés à mort ; mais sur ce qui devait avoir lieu après ce délai, je m'éloigne sensiblement de son opinion. Je vais essayer de justifier la nouvelle interprétation que je propose pour ce passage réellement difficile.

Le premier mot de la ligne 16, et, selon moi, de toute la proposition qui se termine à *dâñnê* de la ligne 17, répond au sanscrit *bandhanabaddhânâm*, « de ceux qui sont enchaînés dans des liens. » Lassen pense que ce composé doit signifier « condamnés à mort ; » pour moi, trouvant cette dernière idée dans une autre partie de la proposition, je crois qu'il s'agit ici uniquement de l'état de captivité des condamnés. J'emprunte la désinence *nam* au pilier de Mathiah, ainsi que la bonne leçon *munisânaṁ*, « des hommes. » C'est à Radhiah que je trouve la véritable orthographe de *tîlitadaṁḍânaṁ*, que je fais rapporter à *munisânaṁ*, « qui « ont passé par le châtiment, » c'est-à-dire « qui ont encouru la peine par jugement. » Lassen lit *tîlitadaṁḍanê* au locatif, « le châtiment étant encouru ; » le sens des termes pris isolément est le même, mais l'ordonnance générale de la phrase est grandement modifiée. C'est encore à *munisânaṁ* que je rattache *patavadhânaṁ*. Lassen lit avec Prinsep *pâto*, au lieu de *pata*, pour *pâtaka*, « péché, » et il traduit le mot entier par « condamnés à mort ; » mais *pata*, qui serait en pâli *patta*, nous conduit au sanscrit *prâpta*, et avec *vadha*, *prâptavadha* ne peut signifier que « celui qui a encouru la peine de mort, » sans l'avoir encore subie. Nous avons donc ici, si je ne me trompe, les diverses circonstances qui se réunissent sur le coupable condamné à mort qui attend le moment de sa peine : « pour les hommes retenus en captivité qui ont encouru une condamnation capitale, et qui vont être mis à « mort. » La suite va de soi-même, et se traduit certainement ainsi littéralement : « trois « jours par moi un sursis est donné. » Le seul mot difficile est *yôtê*, que Lassen tire du sanscrit *yukta*, dont le dérivé *yauktika* signifie « conforme à l'usage ; » mais comme cet usage nouveau qu'introduit le roi par son édit revient à un délai, ce sens de « délai, « sursis, » qui est purement conjectural, n'en est pas moins fortement appelé par l'ensemble du texte. Peut-être faudrait-il lire *yôgê*, mot qui, répondant au sanscrit *yôgaḥ*, donnerait le sens assez vraisemblable de *période*.

La difficulté augmente avec ce qui suit. Lassen a fort avancé l'explication du mot *nâtikâvakâni*, en y montrant d'abord la négation *na* qui tombe sur le verbe, et *atikâvakâni* épithète de *divasâni* ; or *atika* dérive de *ati* « au delà, après, » et de *vaka* pour *vat*, à peu près comme dans *êtaka* pour *êtat* ; cette analyse lui donne le sens de « les jours suivants. » J'irai peut-être un peu plus loin en coupant ainsi *na-atika avakâni*, « ni des jours en plus « ni des jours en moins ; » *avaka* étant un adjectif de même formation que *atika*. Le roi me semble vouloir dire que le terme de trois jours est absolu et que rien ne doit être changé au sort des condamnés ni avant, ni après l'expiration de ce terme. Le mot important est celui qu'on lit avec l'alphabet complété de Prinsep, *nidhapayisanti*. Quand la valeur du signe 𑀥𑁆𑀬 *dhya* n'était pas encore déterminée rigoureusement, Lassen transcrivait ce mot

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 160, note 1.

nighapayanti, et le traduisait par « ils feront mettre à mort, » en parlant des juges criminels; mais je ne crois pas que le radical, quel qu'il soit, qui est caché sous cette forme *nidjhapayisanti*, se prête au sens de « faire mourir. » Ne trouvant rien en sanscrit qui réponde directement à ce verbe, je m'autorise d'un changement assez rare, il est vrai, qui en pracrit transforme un *kch* sanscrit en *djh*, pour chercher ici le radical *kchap* « durer, « passer, » en parlant du temps, d'une période, d'un jeûne. Je complète l'idée exprimée par le verbe au moyen du mot *djîvitâyé* « pour la vie, » et j'entends le tout littéralement « ni plus ni moins de jours, ils ne passeront pour la vie, » c'est-à-dire, ils ne vivront pas au delà de ces trois jours, mais ils ne seront pas non plus exécutés avant l'expiration de ce délai. Si l'on trouvait la transformation de *kchap* en *djhap* un peu trop forte, parce qu'elle est insolite, il y aurait deux moyens d'expliquer, dans un sens identique ou analogue, ce radical obscur. On pourrait premièrement supposer qu'on a lu à tort 𑀛 *djha* pour 𑀔 *kha*, ce qui donnerait *khap*, en sanscrit *kchap*, qu'il faudrait admettre comme synonyme de *kchap*; mais cette explication serait, selon moi, beaucoup plus forcée que le changement de *kch* en *djh*; d'ailleurs il est difficile de supposer que, sur des inscriptions aussi soigneusement gravées en général, on ait pu lire 𑀛 ce qui était écrit 𑀔, surtout quand on pense combien l'attention de Prinsep était éveillée sur ce signe, longtemps douteux, du 𑀛. On pourrait secondement conjecturer que le mâgadhî *nidjhapayisanti* cache le radical *yâ* ou *yap*, à la forme causale et précédé de *ni*, radical qui est très-fréquemment employé par les Buddhistes du Nord dans des formules qui expriment la durée et l'existence de la vie, de cette manière, « ils vivent, ils subsistent, ils durent[1]. » Cette analyse me paraîtrait même parfaitement acceptable, si le *djh*, au lieu d'être aspiré, était simple, car nous savons qu'en pracrit, le groupe sanscrit *dya* devient *dja*. Le lecteur choisira entre les radicaux *kchap* et *yap*; quant à présent, je persiste à croire que le mot difficile qui nous occupe signifie non « faire mourir, » mais plutôt « durer, subsister, » ou, plus correctement, « faire durer. »

Les difficultés que ce mot nous oppose laissent certainement subsister des doutes sur la proposition suivante, dont le sujet est *nidjhapayita*. Fidèle à son système d'explication, Lassen traduit ce mot par « ceux qui doivent être exécutés; » dans mon système, il faudrait traduire « ceux qui ont été conservés à la vie, » ceux que l'on a laissé vivre pendant les trois jours de sursis accordés par le texte précédent aux condamnés. Lassen traduit *nâsantam* par « jusqu'à la mort, terminé par la mort. » Tout en analysant ce mot de même, je ne verrais pas dans *nâsantam* la mort des condamnés, mais la disparition du *[illegible]* « des trois jours, » d'après la lecture de la colonne de Mathiah, que je préfère au *lâth* de Delhi dont je ne puis rien faire; ce qui donne ce sens: « ceux qui sont conservés à la « vie jusqu'à l'expiration même des trois jours. » Je suis parfaitement d'accord avec Lassen

---

[1] Cette formule se trouve au commencement de notre *Lotus* même, chap. i, f. 4 *b*, p. 4, et ch. ii, f. 26 *a*, p. 354. Je remarque ici en passant que ce radical *yâ*, et à la forme causale *yâp*, est employé par les derniers traducteurs du Pentateuque avec le mot *jour* et dans le sens de *passer*; ainsi on trouve *tchatvârimçat dinâni yâpayâmâsuh*, « ils passèrent « quarante jours. » (Gen. l, 3. [Voy. *The Holy Bible in the sanscrit language*, t. I, p. 96. Calcutta, 1848, in-8°.])

pour la fin de la phrase qui indique ce que doivent faire les condamnés : ils donnent une aumône destinée à leur assurer l'autre monde, ou observent le jeûne. Le verbe *dahahti* ne fera pas difficulté, si l'on y voit, comme je l'ai proposé, une transformation du sanscrit *dhâ* par la substitution du *h* au *dh*. J'ai dit plus haut, sur le § 2 de cette note, comment je rattachais le verbe *katchhaṁti* au sanscrit *karchanti*. Il semble que, sur le monument de Radhiah, on doive lire *kavaṁti*, qui rappelle assez bien le pâli *kubbanti* ; ne se pourrait-il pas que le 𑀙 *tchha* de *katchhaṁti* ne fût que la réunion de deux 𑀯 *va* ? Je n'oserais cependant substituer cette explication à celle que j'ai indiquée plus haut.

Le lecteur exercé remarquera sans peine quel jour les explications précédentes jettent sur le passage renfermé dans la ligne dix-neuvième et commençant par « car mon désir est ainsi. » Il n'y avait là qu'un mot difficile, c'était le *niludhasi* de la copie de Prinsep ; l'édit de Mathiah, en donnant *niladhasi*, nous tire d'embarras, car *niludha* ne peut être que le sanscrit *nirudha* « captivité. » Peut-être, au lieu de *niludhasi*, aurait-il mieux valu lire *niludhasa* au génitif ; cependant le sens du passage n'en est pas moins certain. Le roi veut manifestement exprimer cette intention, que le sursis de trois jours qu'il accorde aux criminels condamnés à la peine capitale leur serve à mériter le ciel, par les moyens qu'il vient d'indiquer lui-même, l'aumône et le jeûne. Ce qui termine l'inscription n'est pas moins clair : le roi exprime l'espérance qu'il verra croître parmi le peuple l'accomplissement des divers devoirs (conf. les *vividha* avec l'édit de Mathiah) et « l'empire qu'on exerce « sur soi-même » (car je rends *nyamé* par *niyamam* et non pas par *saṁyama*, comme on l'a dit quelque part, leçon que je n'hésiterais pas à admettre, si on trouvait quelquefois *saññyamé*) et enfin la distribution des aumônes. C'est en effet propager et répandre de plus en plus ces bonnes pratiques dans le peuple, que d'essayer de leur conquérir le respect des plus grands criminels, pendant le peu de jours que le roi leur accorde.

5. Je passe maintenant au cinquième des mots buddhiques que j'ai promis d'examiner dans le présent paragraphe, c'est-à-dire à *mahallaka*. J'ai dit, en analysant ce mot dans une note relative au chapitre III du *Lotus*[1], qu'un passage de l'édit de Girnar, malheureusement trop incomplet pour être expliqué avec certitude, semblait établir que *mahallaka* signifiait « religieux âgé, » comme *thêra*, auquel il est substitué par d'autres copies. J'en trouve un second exemple sur l'édit en forme de résumé général qui circule autour de la colonne de Firouz. Comme la lecture de J. Prinsep me paraît sujette à aucune difficulté, je ne crois pas nécessaire de me servir du caractère original. Au milieu du § 7 de la copie de Prinsep, on lit : *Dêvânaṁ piyé piyadasi lâdja hêvaṁ ahâ yâni hi kânitchi mamiyâ sâdhavâni katâni taṁ lôkâ anûpâṭipaṁnâ taṁtcha anuvidhiyaṁti têna vaḍhitâtcha vaḍhisaṁtitcha mâtâpitisu susuṁyâ gulusu susuṁyâ vayômahâlakânaṁ anupaṭipatiyâ bâbhanasamanêsu kapanavalâkêsu ava dâsabhaṭakêsu sampaṭipatiyâ.* « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas a parlé ainsi : Les bonnes actions, quelles qu'elles soient, que j'ai faites, voilà ce que le monde recherche et ce à quoi les hommes se conforment. C'est par là qu'ils ont crû et qu'ils croîtront en obéissance pour leurs père et mère, en obéissance pour leurs pré-

---

[1] Ci-dessus, chap. III, f. 4 a, p. 367.

ceptions spirituelles, des égards pour les hommes d'un grand âge, de bienveillance pour les Brâhmanes et les Samaṇas, pour les malheureux et les enfants, jusques et y compris les esclaves et les domestiques[1]. » Ce texte n'offre, à vrai dire, que peu d'irrégularités. On y trouve bien un sujet au singulier, *lôkê*, rapproché d'un verbe au pluriel, *anuvidhîyanti*; mais il s'agit d'objets que l'on considère collectivement, comme les bonnes œuvres qui sont réunies sous le pronom *tam*, « cela, » et comme les hommes que l'on comprend sous le singulier *lôkê*. Il y a aussi une variété fautive d'orthographe dans *anupâṭipajjanté* et *anupaṭipatyâ*, où les deux prépositions *anu pati* doivent se lire *anupaṭi*; on doit de même remplacer *ava* par *âva*, pour le pâli *yâva*, en sanscrit *yâvat*, « jusqu'à. » Mais le seul mot réellement douteux est *mamiya*, qui ne se laisse pas facilement analyser, qu'on le prenne soit pour un instrumental du pronom de la première personne, « par moi, » soit pour un adjectif possessif dérivé de ce pronom, et au pluriel neutre, « les miens. » Il semble qu'à l'aide du suffixe *ya*, on ne pourrait former que *mamiya*, et au pluriel neutre *mamiyâni*, avec la même désinence que les autres mots de la phrase. C'est peut-être encore comme pronom à l'instrumental que le mot *mamiya* est le moins difficile à expliquer. On trouve, en effet, dans la même inscription un mot très-semblable, *mamayâ*, qui, d'après le contexte, doit signifier « par moi. » Cette forme, si elle est légitime, rappelle les ablatifs prâcrits, comme *mamâdu*, *mamâdo*, et l'accusatif *mamam*, où une désinence classique plus ou moins altérée se joint au thème mal redoublé en *mama*. De cette manière, *mamayâ* peut passer, sinon pour régulier, du moins pour conforme à l'analogie. Je ne décide pas quelle est la meilleure forme de *mamiyâ* ou *mamayâ*, mais je doute à peine de la valeur et du sens de ces deux termes.

Avant de reproduire ici le passage où je retrouve *mamayâ*, je dois ajouter quelques remarques à la version du texte que je viens de traduire. Le mot *sâdhavâni*, « les bonnes actions, » est le pluriel du *sâdhavé* que j'ai signalé plus haut; cette forme de pluriel prouve que le singulier *sâdhavé* est un neutre, à moins qu'on ne veuille admettre que le mot en question est masculin au singulier et neutre au pluriel. Dans le participe *anupaṭipannê*, pour le sanscrit *anupratipannaḥ*, c'est la préposition *anu* qui me paraît décider du sens. Dans *vayomahalakânam* on reconnaît *mahâlaka* « grand, » objet de cette note, et *vaya*, que je préférerais lire *vayô*, pour le sanscrit *vayas*, « âge; » le composé entier doit signifier « grand par l'âge. » On retrouve sans peine le sanscrit *kṛpaṇa* dans le mâgadhî *kapana*; les autres mots sont faciles et déjà trop connus pour nous arrêter.

Voici maintenant le second passage de l'inscription résumée de Firouz dont j'ai promis de parler. Après avoir rappelé qu'il a fait planter des arbres *nyagrôdhas* (ficus indica) sur les routes, afin de donner de l'ombre aux hommes et aux animaux, que des plantations de manguiers ont été faites de demi-*krôça* en demi-*krôça*, que des puits ont été creusés pour la jouissance des animaux et des hommes, le roi Piyadasi ajoute, vers la fin du paragraphe troisième de la copie de Prinsep: *Esa paṭîbhôgê nâma vividhâyâ hi sukhayanâyâ pulimêhi pi lâjihi mamayâ cha sukhayitê lôkê imañcha dhammânupaṭipatî anupaṭipajja-*

---

[1] Prinsep, *Interpret. of the most ancient of the inscriptions*, etc., dans *Journ. as. Soc. of Beng.* t. VI, 2ᵉ part. p. 601 et 607.

tuti étadathâ mé ésa kaṭé. Voici comment J. Prinsep traduisait le premier ce passage: « so that as the people, finding the road to every species of pleasure and convenience in these places of entertainment, these new towns rejoiceth under my rule, so let them thoroughly appreciate and follow after the same (system of benevolence). This is my object and thus have I done.[1] » Lassen, plus récemment, a traduit ce même passage avec beaucoup plus de précision: « Dieses ist mein Genuss (d. h. diese Anstalten zum Genusse) eine « verschiedenartigen Beglückung in der Stadt und in der grossen von meinen Vorkönigen « beglückten Welt.[2] » Cette interprétation, que Lassen d'ailleurs ne donne pas comme parfaitement sûre, repose en partie sur la manière d'envisager le mot *palimahipi*, ou d'après une autre transcription, *pulimahipi*. Lassen, suivant l'autorité de Prinsep, voit dans *pali* le sanscrit *purî*, « dans la ville. » Il substitue *mahîpi* à *mêhipi* ou *mahipe*, et admet que *lâdjika* désigne les rois soumis à Piyadasi, le monarque souverain qui parle. Selon moi, le texte se divise en trois courtes propositions, dont la seconde commence à *pulimêhipi*, et la troisième à *mamâ cha*. La première, qui se rapporte aux fondations faites par le roi et précédemment énumérées, signifie, si je ne me trompe, « ces moyens de « jouissance sont certainement destinés à répandre diverses espèces de bonheur. » Je ne crois pas qu'il reste ici un seul mot qui puisse faire difficulté.

Dans la seconde proposition, la seule qui soit difficile, Piyadasi rappelle le souvenir des rois ses prédécesseurs, car je lis, sans rien changer à la transcription de Prinsep, *pulimêhipi lâdjihi*, « par les rois antérieurs, » et *mamayâ cha*, « ainsi que par moi, » texte où paraît le *mamaya* signalé tout à l'heure. Cette explication me semble heureusement confirmée par les deux mots suivants, *sukhayité loké*, au nominatif et non au locatif, « le « monde a été comblé de plaisir. » Je traduis donc la seconde proposition comme il suit: « Par les anciens rois aussi et par moi, le monde (ou le peuple) a été comblé de bon- « heur. » Enfin le roi, arrivant aux manifestations d'attachement qu'il a produites en faveur de la loi, résume sa pensée en disant qu'elles lui ont toutes été inspirées par son désir de voir cet attachement imité par les autres: « Et puisse cet attachement pour la loi [dont « j'ai donné des preuves] exciter un attachement semblable; c'est en effet dans ce dessein « que je l'ai manifesté ainsi. » Je ne dois pas oublier de remarquer, pour confirmer le sens que j'attribue à la partie la plus importante de ce passage, que ce n'est pas la première fois que Piyadasi rappelle dans ses édits ce que les rois ses prédécesseurs ont fait pour la loi et pour le bien du peuple. C'est ce que prouve la seconde partie de l'édit de la colonne de Delhi et d'Allahabad, qui est gravé sur la face orientale.

Je reviens maintenant à un troisième et dernier exemple de *mahâlaka* qui m'est fourni par les inscriptions de Piyadasi, et notamment par le quatorzième édit de Girnar. Cet exemple prouvera, si je ne me trompe pas, que *mahâlaka* seul, et sans aucun mot destiné à marquer particulièrement l'idée d'âge, doit signifier « grand, magnus, » comme le sanscrit *mahat* au sens moral, ainsi qu'on le voit dans tant de passages classiques. L'intelligence de l'édit où se trouve ce terme a été fort avancée par Lassen qui l'a traduit

---

[1] *Interpret. of the most ancient of the Inscript.* dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 600 et 604.

[2] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 258, note 8 et p. 259.

presque complètement dans une des notes de ses *Antiquités indiennes*[1]. Je n'en crois pas moins nécessaire de la reproduire ici en entier pour mettre entre elles les diverses phrases qu'en a extraites Lassen, et aussi pour proposer quelques interprétations nouvelles qui me semblent plus précises. En voici la transcription d'après Westergaard :

1 *Ayaṁ dhaṁmalipî Dêvânaṁ piyêna piyadasinâ râñâ likhâpitâ asti êva* | 2 *saṁkhitêna asti madjhamêna asti vistatêna natcha savampi vata ghaṭitaṁ* | 3 *mahâlakêpi vidjitaṁ bahu tcha likhitaṁ likhâpayisaṁ tchêva asti tcha êtakaṁ* | 4 *puna puna vutaṁ tasa tasa athasa mâdhuriyâya kinti djanô tathâ paṭipadjêtha* | 5 *tatra êkadâ asamâtaṁ likhitaṁ asadêsaṁva satchhâyakâraṇaṁva* | 6 *alôtchêtpâ lipikarâparâdhênava*

Voici la traduction que je propose pour ce texte qui termine la série des quatorze édits formant la grande inscription de Girnar : « Ce texte de la loi a été écrit par l'ordre de Piyadasi, le roi chéri des Dêvas. Il se trouve sous une forme abrégée, il se trouve sous une forme de moyenne étendue, il se trouve enfin sous une forme développée, et cependant le tout n'est certainement pas mutilé. De grands hommes aussi ont fait des conquêtes et ont beaucoup écrit, et moi je ferai aussi écrire ceci. Et s'il y a ici autant de répétitions, c'est à cause de la douceur de chacune des pensées qui sont répétées. Et y a-t-il plus ? puisse le peuple y conformer sa conduite ! Tout ce qui peut, en quelques endroits, avoir été écrit sans être achevé, sans ordre et sans qu'on ait eu égard au texte qui fait autorité, tout cela vient uniquement de la faute de l'écrivain. »

Je vais maintenant essayer de justifier cette traduction pour les points où elle s'éloigne de celle de Lassen. Jusqu'au milieu de la troisième ligne, c'est-à-dire jusqu'au mot *likhâpayisaṁ*, la version de Lassen est irréprochable ; c'est elle que j'ai suivie. On remarquera seulement qu'il serait plus exact d'écrire *madjhamêna*, comme on ferait en pâli, pour le sanscrit *madhyamêna*, « sous une forme moyenne » ; de même, *vistatêna* est le remplaçant du sanscrit *vistritêna*. Lassen a bien vu que, dans cet édit final, le roi Piyadasi annonçait qu'il avait publié des édits de la loi sous des formes plus ou moins développées, des courts, des moyens et des étendus, mais que le sens, dans son ensemble, n'avait rien perdu sous ces rédactions diverses. C'est ce qu'exprime la courte proposition *natcha savampi vata ghaṭitaṁ*, que Lassen traduit ainsi : « mais le tout n'est cependant mutilé en aucun point. » Cette interprétation très-ingénieuse roule sur l'assimilation que Lassen a faite de *ghaṭitaṁ* avec le sanscrit *ghaṭita*. Je crois donner un peu plus de précision à cette explication en lisant *savaṁpi* au lieu de *savaṁpa*, comme faisaient Prinsep et Wilson. Sur la lithographie de Westergaard, le *p* a, dans sa partie supérieure, un petit trait qui répond vraisemblablement à la voyelle *i*. Cette lecture a l'avantage de nous donner la conjonction *pi* pour *api*, que le sens demande nécessairement, et de plus elle nous débarrasse du mot *pavata*, que Lassen identifiait avec *parvata* sans l'expliquer suffisamment. Avec la correction que je propose, *vata*, qui reste isolé de *pi* et de *ghaṭitaṁ*, est l'adverbe sanscrit qui signifie « certes, assurément. »

Au commencement de la troisième ligne, Lassen a proposé de lire *mahâlakêhi*, au lieu

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. [illegible], note 3.

de *mahâlakâ*, que donne le texte de Girnar, en remarquant que l'édit malheureusement mutilé de Dhauli lit à la place de ce mot, *mahantêhi* « par les grands. » Cette variante fixe d'une manière définitive le sens du mot *mahâlaka*; c'est celui de *grand*, sans doute par la dignité et la gloire. Il me paraît évident que le roi Piyadasi entend nous désigner les grands hommes et les grands rois qui se sont illustrés par des victoires et ont élevé des monuments pour en conserver le souvenir. « De grands hommes aussi ont « fait des conquêtes et ont beaucoup écrit. » Mais si Piyadasi dit vrai, combien n'est-il pas à regretter que le temps ne nous ait pas conservé ces anciens monuments, comme il a respecté les siens! Je m'éloigne du sentiment de Lassen touchant l'explication du mot *likhâpayisañtchêma*, qu'il traduit « et il a été fait écrire. » Je vois ici les trois mots *likha payisam tcha ima*; le premier mot est un futur, celui de la forme causale du verbe signifiant *écrire*, « je ferai écrire; » *tcha* est la conjonction *et*, qui est jointe par sa voyelle au mot *ima*, sans doute pour *imaṁ*, « ceci. » Le roi se rappelant que ses prédécesseurs ont fait inscrire sur des monuments le souvenir de leurs victoires, s'écrie : « et moi, je « ferai écrire ceci. » On ne doit pas objecter contre ce sens, qu'il fait répétition avec ce qui est déclaré plus haut, savoir que l'édit a été écrit par ordre du roi Piyadasi. Il ne faut pas juger ces monuments anciens d'après les idées qu'on acquiert par l'étude des compositions littéraires plus modernes. Ici le style est coupé, les pensées se heurtent sans liaison et surtout se répètent sans motif apparent. Il paraît même que le roi s'en est aperçu, car il va immédiatement donner une raison curieuse des nombreuses répétitions dont ces inscriptions abondent. Cette raison se trouve dans la phrase suivante, qui littéralement rendue signifie : « et il a été autant dit encore et encore, à cause de la dou« ceur de tel et tel sens, » ce qui veut dire : « et s'il y a ici autant de répétitions, c'est à « cause de la douceur de charme de mes pensées. » Lassen n'a pas manqué ce sens, qui répond heureusement à l'état réel des édits de Piyadasi, où les mêmes maximes et les mêmes conseils ne cessent de se répéter. Je remarquerai seulement que cette expression un peu inattendue de « la douceur d'un sens, » doit être familière aux Buddhistes, car elle se trouve au commencement du *Mahâvañsa*, dans un passage où il est dit que Çâkya parvenu à la perfection de Buddha, s'occupa de montrer aux hommes la douceur de cet état[1]. Je ne diffère de l'opinion de Lassen qu'en un point très-peu important; il s'agit des mots *hêtu djanô tathâ* (que je lis *tatha*) *paṭipadjêtha*, que Lassen traduit ainsi « afin que le peuple apprenne à le connaître, » et que je rends par « puisse le peuple « agir ainsi, s'y conformer. » Le mot *paṭipadjêtha* est exactement la forme pâlie du radical *pad* à la 3ᵉ pers. sing. du subjonctif moyen.

La proposition finale de l'inscription est beaucoup plus difficile, et sans pouvoir affirmer que j'aie deviné juste, j'éprouve cependant beaucoup de difficulté à concilier l'interprétation de Lassen avec le texte. Voici d'abord sa traduction : « afin que le peuple « ne fasse pas attention (*âlôtchêtpê*) à ce qui y a été écrit d'une manière incomplète ou « sans correction, ou à ce qui serait omis par la faute de l'écrivain. » Le sens de chaque terme pris à part a été bien déterminé par Lassen; c'est seulement sur l'agencement du

---

[1] *Mahâvañsa*, t. I, p. 1, l. 6.

tant que je m'éloigne de son opinion. Lassen remplace le premier mot *tata* par *ita*; cette correction n'est pas injustifiable, mais elle n'est pas absolument nécessaire, car *tata*, qui n'est guère employé dans la langue classique qu'au pluriel, peut signifier au singulier « autant, tout ce qui. » Le mot suivant *êkadâ*, que Lassen rend bien par *interdum*, signifie « en un endroit, en quelque endroit. » Je regarde avec Lassen *asamâtah* comme le représentant du sanscrit *asamâptam*, et *asadêsah*, comme celui de *asandêçam*, auquel il manquerait une nasale. Je suis même bien près d'admettre que le *va* qui suit ce mot, et qui sous cette forme doit répondre à *êva* « même », serait mieux écrit *vâ* « ou bien »; mais je ne trouve plus l'idée d'omission dans le composé *satchhayakaraṇañena*, où semble la voir Lassen. Pour moi, ce mot est formé de *satchhaya*, qui représente le sanscrit *sâkchya* « témoignage, autorité, » et de *karaṇa*, « cause, ce qui produit, » ou peut-être même « titre écrit. » Je pense aussi que le verbe est *alotchetpâ*, mais j'en fais le participe adverbial sanscrit *alôtchayitvâ* « n'ayant pas pris en considération, n'ayant pas fait attention. » En résumé, la phrase entière donne ce sens littéral : « tout ce qui, en quelque endroit, a été écrit incomplétement, même sans ordre, même sans avoir fait attention au texte qui témoigne [de la teneur de l'Édit]. » La seconde partie de la période n'est marquée que par l'enclitique *va*, peut-être *vâ*, qui suit *lipikarâparâdhêna*, de cette manière : « c'est par la faute de l'écrivain. » Cette nouvelle disposition des termes me paraît seule donner un sens suivi et parfaitement lié.

6. Il s'agit maintenant d'examiner le sixième des termes énoncés dans ce paragraphe, c'est-à-dire *vêdalla*. Quand j'ai énuméré les neuf sous-divisions de la loi, selon les Singhalais, dans une note relative au second chapitre[1], j'ai donné, d'après Clough, le nom de *vêdalla* comme synonyme de *vaipulya*; c'est-à-dire que j'ai constaté que les Singhalais nommaient *vêdalla* les livres, ou les portions des livres, que les Buddhistes du Népal nomment *vaipulya*. Faut-il conclure de ce rapprochement que ces deux termes sont étymologiquement identiques, et que *vêdalla*, où *lla* représente très-bien *lya* et *vê*, *vai*, n'est que l'altération irrégulière du sanscrit *vaipulya*? Je ne le pense pas, et les deux mots sont, selon moi, deux synonymes pour le sens, et non deux homophones. En ramenant *vêdalla* à sa forme première, qui doit être sanscrite, on a *vaidalya*, substantif abstrait dérivé de *vidala*; et si *vidala* signifie « développé, ouvert, » comme une fleur, *vaidalya* doit avoir le sens d'expansion, de développement. On voit par là comment on a pu nommer *vaidalya* et *vêdalla* à Ceylan ce qu'on nommait ailleurs *vaipulya*. Mais ce qui est plus digne d'attention, c'est la preuve de l'exactitude de cette synonymie que nous fournit l'un des Édits de Piyadasi à Dhauli dans le Cattak. Je veux parler de celui qui, à Girnar, porte le nº VII; comme il est très-peu étendu, et que malgré les éclaircissements qu'a rassemblés M. Wilson sur les principaux termes dont il se compose, il présente encore d'assez grandes difficultés, je crois nécessaire de le reproduire avec quelques observations nouvelles. Ici, comme pour les autres édits de Girnar, Dhauli et Kapur-di-giri, je me sers des copies publiées par M. Wilson, d'après Westergaard et Norris.

---

[1] Ci-dessus, chap. II, f. 25 b, p. 355 et 356.

1 *Dêvânam̃ piyô Piyadasi râdjâ savata ichhati savê pâsam̃ḍâ vasêyu savê tê sayamam̃tcha* | 2 *bhâvasudhim̃tcha ichhati djanô tu utchâvatchachham̃dô utchâvatcharâgô tê savam va kasam̃ti êkadêsam̃va kasam̃ti* | 3 *vipulê tu pi dânê yasa nasti sayamê bhâvasudhitâva katam̃ñatâva daḍhabhatitâcha nitchâ bâḍham̃.* « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, désire qu'en tous lieux les ascètes de toutes les croyances résident [tranquilles]; ils désirent tous l'empire qu'on exerce sur soi-même et la pureté de l'âme; mais le peuple a des opinions diverses et des attachements divers, [et] les ascètes obtiennent soit tout, soit une partie seulement [de ce qu'ils demandent]. Cependant, pour celui même auquel n'arrive pas une large aumône, l'empire sur soi-même, la pureté de l'âme, la reconnaissance et une dévotion solide qui dure toujours, cela est bien[1]. »

Je ne reproduirai pas ici, afin de ménager l'espace, la traduction de Prinsep, non plus que celle de M. Wilson; la version de ce dernier, qui est bien préférable à celle de Prinsep, est renfermée dans un recueil qui est assez facilement accessible sur le continent. D'ailleurs, le lecteur reconnaîtra par les analyses qui vont suivre que je ne m'éloigne pas sensiblement de M. Wilson pour l'interprétation des mots pris isolément; la seule différence de mon explication consiste dans une disposition différente des propositions et dans le but général que j'assigne à l'édit. Constatons d'abord que M. Wilson a donné une grande vraisemblance, sinon toute la certitude désirable, à cette opinion que le mot *pâsam̃ḍa*, en sanscrit *pâchaṇḍa*, n'est pas employé dans les inscriptions de Piyadasi avec cette acception restreinte d'*hérétique* qu'il a chez les Brâhmanes; pour Piyadasi, ce titre semble désigner seulement les Religieux et les ascètes d'une croyance qui n'est pas la sienne[2]. C'est Lassen, et après lui Wilson, qui ont établi que le verbe *vasêyu* signifie « qu'ils habitent, » avec l'addition nécessaire de cette idée, « sans crainte d'être persécutés[3]. » Je crois que cette addition est fort heureuse; elle va bien aux sentiments de tolérance du roi Piyadasi. Il serait cependant possible que, sans rien ajouter, on trouvât dans l'inscription, par le rapprochement de *savata* « en tout lieu, » et de *vasêyu*, un moyen suffisamment clair d'interprétation. On traduirait alors : « le roi désire qu'en tout lieu « les ascètes de toutes les croyances puissent habiter, » c'est-à-dire qu'ils ne soient pas exclus des lieux mêmes où triomphe sans rivale la foi à laquelle le roi est soumis.

Après cette déclaration de tolérance en faveur de toutes les espèces de Religieux, le roi se plaît à reconnaître le but moral qu'ils se proposent également tous, et par là il justifie la faveur qu'il se montre disposé à leur accorder. C'est là la seconde proposition, que je rends ainsi : « ils désirent tous l'empire qu'on exerce sur soi-même et la pureté de l'âme. » M. Wilson a paru être embarrassé du singulier *ichhati*, qu'on lit à Girnar avec un sujet au pluriel; mais outre qu'à Kapur-di-giri et à Dhauli le verbe est au pluriel, *ichham̃ti*, cette irrégularité grammaticale d'un sujet pluriel régissant un verbe singulier, qui ne serait pas admissible en sanscrit, est très-fréquente en pâli, et il n'est pas étonnant que le dialecte

---

[1] Prinsep, *On the Edicts of Piyadasi*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 2e part. p. 238 et 255; Wilson, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. VIII, p. 306 et t. XII, p. 198 et 199.

[2] Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur-di-giri, Dhauli and Girnar*, dans *Journ. roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 166 et 217.

[3] *Ind. Alterth.* t. II, p. 284, note 2.

magadhi suive cette grammaire peu rigoureuse, surtout quand il s'agit d'un sujet collectif comme celui-ci, « les ascètes de toutes les croyances. » Lassen, d'ailleurs, n'hésite pas à lire au pluriel *sichhanti*, comme les versions de Dhauli et de Kapur-di-giri. Ensuite, qu'on veuille, avec Lassen et Wilson, retrouver dans *sayamah* le sanscrit *saṃyamaḥ*, ou avec moi *svayaman*, le sens n'en sera pas considérablement modifié; ce sera, dans un cas, une conduite dirigée par les prescriptions de la morale; dans l'autre, l'empire qu'on exerce sur soi-même.

Cela posé, le roi constate, ainsi que l'a bien deviné M. Wilson, cette disposition du peuple, qu'il a des opinions diverses et des attachements qui ne le sont pas moins. Pourquoi cette maxime générale, si ce n'est pour préparer les Religieux des diverses croyances à ne pas s'étonner si, au milieu des passions et des attachements si variés de la multitude, ils ne reçoivent pas partout ni toujours un accueil également favorable? C'est ce que le roi exprime d'une manière concise, quoique très-nette, dans la proposition suivante: « ils obtiennent soit tout, soit une partie seulement. » Remarquons que, pour arriver à ce sens, il faut lire avec l'inscription de Dhauli *vâ*, « ou bien, » au lieu de *va*, pour *êva*, « même, » et faisons honneur à M. Wilson du tact avec lequel il a reconnu l'opposition qui existe entre *savam* et *êkadêsam*, opposition qui pouvait difficilement échapper à un indianiste aussi expérimenté. Le sens que j'ai essayé de donner plus haut à *kâsañti* me paraît pleinement confirmé par ce passage. Le roi vient donc de signaler les instincts ordinaires du peuple, ce sont la variété et l'inconstance; il a de même indiqué l'effet de ces instincts en ce qui touche les Religieux: ils recueillent, soit tout, soit seulement une partie, évidemment de ce qu'ils demandent, des aumônes qu'ils sollicitent. Cette addition est si naturellement appelée par le sens de ce passage, qu'il serait à peine besoin de voir dans la suite le mot *dâne*, « don, aumône, » qui vient déterminer de la manière la plus précise ce dont entend parler le roi. Arrivé à ce point, il se place dans l'une des deux conditions qu'il a indiquées tout à l'heure, c'est-à-dire, dans le cas où un ascète n'a obtenu qu'une partie de ce qui lui est nécessaire, et il ajoute: « cependant, pour celui-même auquel n'est pas [donnée] une aumône abondante; » car je ne puis séparer, avec M. Wilson, *vipulêtupi dâné* de *yasa nâsti*; tous ces mots se tiennent et forment une proposition dont la réponse se trouve dans l'énumération des vertus dont le roi fait honneur aux Religieux, et qu'il les invite à pratiquer. Sous ce dernier rapport, je pense qu'il n'y a rien absolument à changer à l'explication que M. Wilson donne de chaque mot pris à part, et que la traduction qu'il propose pour *bhâvasudhi* est irréprochable; mais je ne puis adopter la disposition qu'il fait de l'ensemble de la phrase, quand il la traduit: « [illegible] où il y a une grande libéralité, quoiqu'il manque à la conduite morale la pureté de disposition, la gratitude ou une ferme dévotion, cependant cela est toujours bien. » Selon moi, le roi, pour prix de la protection qu'il accorde aux Religieux de toutes les croyances, a voulu leur rappeler les vertus dont il est avéré qu'ils recherchent la possession, et leur montrer qu'ils ont une belle occasion de les déployer au milieu des attachements et des passions variables de la multitude.

Il nous est maintenant possible de signaler le terme qui a été l'occasion de cette dis-

cussion sur le texte de Girnar. A l'endroit même où la version de Girnar et celle de Kapur di giri lisent *vipulê*, « grand, large », adjectif qui est en rapport avec le substantif *dânê* (nomin. neut.), le texte de Dhauli porte *vidalê*. Il ne faut pas s'arrêter à la voyelle finale qui, si le monument était examiné de nouveau, se lirait peut-être *é*; mais l'emploi de ce mot en lui-même est certainement remarquable. M. Wilson a trouvé que cette leçon n'éclaircissait pas beaucoup le passage où elle paraît; il eût été cependant bon de remarquer que *vidala* est un synonyme fort bien choisi de *vipula*. Ces deux adjectifs sont tous deux parfaitement sanscrits; ils signifient « large, grand, étendu, développé », et comme ils ont un grand nombre de significations communes, l'emploi qu'on a fait ici de l'un pour l'autre, confirme complétement la valeur qu'on est naturellement conduit à donner à chacun d'eux. Enfin, et c'est ici la conclusion particulière qui résulte de cette discussion sur l'identité fondamentale du style des Buddhistes avec le dialecte des inscriptions de Piyadasi, on sera moins étonné de voir à Ceylan *vêdalla* substitué au sanscrit *vaipulya*, quand on reconnaîtra que, dans l'Inde, une substitution analogue avait eu lieu sur des monuments manifestement Buddhistes, et cela dans une province maritime qui a eu de toute antiquité des rapports naturels et directs avec l'île de Ceylan.

7. Le septième des termes annoncés dans le titre de ce paragraphe est *bhâga*, que les textes pâlis emploient avec une acception toute spéciale, celle de *temps*. On en trouve un exemple parfaitement clair dans une des légendes publiées par Spiegel, *atha aparabhagê* « ensuite dans un autre temps[1] ». Cette signification de *temps* donnée au mot *bhâga* vient certainement de celle de *portion*, *partie*, la durée étant considérée comme divisée en deux ou plusieurs parties relativement à un fait qui se passe en un moment donné. Elle est, autant que je puis le croire, propre au style buddhique; du moins je ne pourrais en citer un exemple dans ce que je connais de la littérature des Brâhmanes. Maintenant, si je retrouve ce terme avec cette acception même dans une des inscriptions de Piyadasi, ce sera un fait de plus à ajouter à ceux par lesquels je cherche à établir que ces inscriptions sont des monuments réellement buddhiques. Or, ce mot paraît à la fin du VIIIe édit de Girnar, dans une phrase dont le sens ne peut être entièrement fixé que par le rapprochement de celle qui commence l'inscription. Comme l'édit est court et que j'en comprends diverses parties autrement que mes devanciers, je vais le reproduire entièrement, en me servant de la copie rectifiée de Westergaard et du capitaine Jacob[2].

1 *Atikataṁ aṁtaram râdjânô vihârayâtâṁ nayasu êta magavya añnânitcha êtârisâni* | 2 *abhiramakâni ahuṁsu sô Dêvânaṁ piyô piyadasi râdjâ dasavasâbhisitô saṁtô ayâya saṁbôdhiṁ* | 3 *têna sâ dhammayâtâ êtayaṁ hôti bâmhanasamanânaṁ dasanêcha dânêcha thairânaṁ dasanêcha* | 4 *hiraṁnapaṭividhânêcha djanapadasatcha djanasa dasanaṁ dhammânusastîtcha dhamaparipatchhâtcha* | 5 *tadôpaya êsâ bhuya rati bhavati Dêvânaṁ piyasa piyadasinô rânô bhâgê aṁnê*

---

[1] Spiegel, *Anecdota pâlica*, p. 35 et 36.

[2] Westergaard et Jacob, dans *Journ. of the Bombay branch roy. as. Society*, n° V, april 1843, p. 257.

Wilson, *On the Rock inscript. of Kapur-di-giri, Dhauli and Girnar*, dans *Journ. of the roy. as. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 199.

Je supprime, pour économiser l'espace, les traductions données par Prinsep et par Wilson; elles se trouvent dans le recueil auquel je viens de renvoyer pour le texte. On verra par les observations qui vont suivre les raisons que je crois avoir d'en proposer une qui est sensiblement différente. « Dans le temps passé, les rois connurent la promenade de plaisir; alors la chasse et d'autres divertissements de ce genre avaient lieu. [Mais] Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, parvenu à la dixième année depuis son sacre, obtint la science parfaite que donne le Buddha. C'est pourquoi la promenade de la loi est celle qu'il faut faire; ce sont la visite et l'aumône faites aux Brahmanes et aux Samanas, la visite faite aux Thêras, et la distribution de l'or [en leur faveur], l'inspection du peuple et du pays, l'injonction d'exécuter la loi, les interrogatoires sur la loi; ce sont là les moyens qui causent un extrême plaisir à Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, dans cette période de temps différente [de celle qui l'a précédée]. »

Voici maintenant les points ou difficiles ou encore douteux de cette inscription. Il ne peut exister, je le crois du moins, aucun doute sur le sens de *vihârayâtam*, dont les deux syllabes finales répondent au sanscrit *yâtrâm*. M. Wilson traduit ce mot par *travelling about* « promenade »; il faut dire avec plus de précision « promenade de délassement ou de plaisir. » Sur *nayâsu*, M. Wilson remarque que c'est un mot d'une interprétation douteuse; il me semble qu'avec une correction bien légère, si l'on compare les formes faciles à confondre de ces caractères 𑀬𑀼 *yu* et 𑀬𑀺 *yi*, on obtient *nayisu*, qui rappelle la troisième personne plurielle d'un aoriste pâli du radical *jnâ*, « ils ont connu. » Cette interprétation me paraît plus vraisemblable que celle de *compagnons*, qui a pris place dans la version de M. Wilson. Le commencement de l'inscription signifie donc littéralement: « Dans l'intervalle passé, « les rois ont connu la promenade de délassement. »

Le mot suivant est sans contredit plus difficile; je propose d'y reconnaître le pâli *ettha* « là », avec cette différence qu'il viendrait d'une forme sanscrite comme *itra* ou *étra*, dont le *r* serait supprimé. Je préfère cette conjecture à la supposition qui ferait de ce mot une forme du verbe *i*. Il faut avouer cependant qu'on se trouverait naturellement conduit à cette supposition par la comparaison des édits de Dhauli et de Kapur-di-giri, qui, au lieu de *éta*, lisent, le premier *khamisu* avec la lacune d'une lettre au commencement, et à la fin le second *nikhamichu*. M. Wilson propose de remplacer cette dernière leçon par le mot *nichkramichu* « dans les sorties. » Quoique l'état des copies de Dhauli et de Kapur-di-giri ne me permette pas de rien affirmer de positif sur la valeur grammaticale de ce terme, j'y trouverais une forme verbale de la racine *nikham*, pour le sanscrit *nich-kram*. Et pour revenir à *éta* de Girnar, voilà quel argument pourrait appuyer l'idée que *éta* est un temps d'un radical comme *i* « aller. » Toutefois, ce rapprochement ne me semble pas aussi concluant qu'il paraît au premier abord. A Dhauli et à Kapur-di-giri, la première phrase de l'inscription n'est pas coupée de même qu'à Girnar. Ici le verbe est *nayâsu*, « ils ont connu »; là, au lieu de ce verbe, nous trouvons *nâma*, « nommément, à savoir »; de sorte que le passage tout entier doit signifier littéralement quelque chose comme: « Dans le temps passé, les rois sont sortis nommément pour des promenades de plaisir. »

Il n'y a aucun doute sur la phrase suivante, comprise entre les mots *magavyâ*, que

M. Wilson lit *magayá* et *akhûsu*. Prinsep et Wilson l'entendent de même, et je ne diffère pas de leur sentiment, au moins en ce qui concerne chaque mot pris à part. Je remarquerai seulement que le verbe final *ahuman* n'est pas aussi éloigné de l'aoriste pâli *ahésum* que semble le croire M. Wilson; la leçon *abhavasu* de Kapur-di-giri prouve suffisamment que nous avons ici une forme populaire de l'aoriste du verbe *bhû*. La proposition suivante, dont la fin seule est difficile, reçoit un jour nouveau de l'étude exacte de la copie rectifiée du capitaine Jacob et de Westergaard. Après *dasavasâbhisitô*, je remarque d'abord *santô*, dont je ne vois pas de trace dans les versions de mes devanciers; je n'hésite pas à y reconnaître le participe présent, forme pâlie du verbe *as*, pour le sanscrit *san* « étant », littéralement, « étant sacré depuis dix années. » Puis je lis distinctement *ayâye sambôdhim*. M. Wilson, tout en se félicitant de cette lecture qu'avait ignorée Prinsep, supprime l'anusvâra final de *sambôdhim* et joint à ce mot ainsi mutilé le pronom *têná* qui suit, et qui, selon moi, commence une proposition nouvelle. Il lit donc *ayâyasam bôdhitêna* et traduit : « Piyadasi étant dans sa dixième année, par « lui éveillé cette conduite morale.... » Puis, dit-il, on manque d'un verbe pour terminer la phrase. Cela est vrai; cette lecture, et en particulier cette manière de couper le texte privent M. Wilson de la possibilité de trouver le verbe de la proposition, et surtout de l'avantage plus considérable de reconnaître le mot capital de *sambôdhim*, qu'il eût été certainement très-heureux de rencontrer, comme une preuve palpable du caractère buddhique de cette inscription. Selon moi, le verbe est *ayâye*, pour le sanscrit *ayâye*, « il « alla, il atteignit, il obtint; » son complément est *sambôdhim*, « la science complète de la « Bôdhi, » ou la connaissance de ce qu'enseigne le Buddha.[1] La preuve que tel est bien réellement le sens de ce passage, c'est qu'au lieu de *ayâye*, l'édit de Dhauli porte *nikhamá* « il sortit, » mot qui est choisi sans doute pour marquer l'opposition de la conduite de Piyadasi comparée avec celle des rois ses prédécesseurs, qui sortaient, eux, pour se livrer au plaisir, tandis que lui, il est sorti pour aller obtenir la connaissance du Buddha. Et si l'on insistait en remarquant que, de toute manière, le *aje*, qui à Dhauli remplace le *santô* de Girnar et de Kapur-di-giri, reste toujours inintelligible, je répondrais que ce mot est l'abrégé de *adje*, pour le sanscrit *adya*, « aujourd'hui, » et que la phrase « sacré depuis dix « ans aujourd'hui » est un excellent substitut de « étant sacré depuis dix ans. » Je n'insiste pas davantage sur le sens de *sambodhim*; le roi Piyadasi ne veut pas dire par là qu'il devint un Buddha, mais qu'il eut l'intelligence ouverte à la croyance du Buddha et qu'il s'y convertit. Ce qu'offre de curieux ce passage de l'inscription, c'est que le roi nous donne lui-même la date de sa conversion, trait de rapport bien frappant avec les légendes du Nord relatives au roi Açôka, et qui le représentent comme occupant le trône avant d'être devenu buddhiste. Il est vrai que cette date de la dixième année du règne s'accorde mieux avec les

---

[1] Quoique Lassen n'ait pas traduit littéralement cette partie de notre inscription, il est facile de voir par l'usage qu'il en a fait dans ses *Antiquités indiennes*, qu'il l'entend comme je propose de le faire. Voici les propres paroles de Lassen : « C'est seulement « la dixième année depuis son couronnement qu'il « obtint la vue complète. » (*Ind. Alterth.* t. II, p. 227 et note 3.) Évidemment Lassen a lu comme moi *sambôdhim*, « la vue ou la science complète, » et compris de même *ayâye*.

circonstances de la vie de Kâlâçôka qu'avec celle de Dharmâçôka; mais il y a, touchant ces deux personnages, des difficultés chronologiques que j'essayerai d'examiner et de résoudre ailleurs.

Dans la courte proposition que voici, je ne vois de terme réellement difficile que le mot *êtayam*. Est-ce une autre forme du participe de nécessité, *êtaviyam*, ou est-ce seulement une faute du graveur ou du copiste pour ce mot même d'*êtaviyaṁ*? Je ne saurais le décider, mais ce qui me paraît absolument nécessaire, c'est de traduire dans ce sens : « c'est « pourquoi cette promenade de la loi est la marche qui doit être suivie, » littéralement, « la « promenade par laquelle il faut aller. » Je ne crois pas nécessaire d'insister sur l'énumération des divers buts de promenade que le roi Piyadasi marque à sa piété. Un mot mérite une attention particulière, c'est l'orthographe de *thairânaṁ*, qui semble prouver, si toutefois nous lisons bien la syllabe 𑀣𑁃 *thâi*, que la diphthongue *ai* se conservait quelquefois dans ce dialecte populaire. Je lis, avec Prinsep et Wilson, *hiraṁñapaṭividhânê* ou *vidhânê*; mais si *paṭi* devait se remplacer par *paṭa*, on devrait traduire, « la distribution de vête- « ments précieux et d'or. » M. Wilson lit encore le troisième mot de la proposition finale *bhuyaraṭi*, et il rend ce composé par « l'éloignement, la cessation de la crainte, » de la part du roi Piyadasi; mais l'examen des copies de Westergaard et Jacob prouve, si je ne me trompe, qu'il faut lire *bhaye rati*. Or, une correction très-légère donnerait *bhâyê*, pour le sanscrit *bhûyas*, « abondamment, beaucoup, » de sorte que le composé *bhâyê rati* devrait signifier « volupté extrême, pleine abondance. » J'ajoute que la copie de Kapur-di-giri lit *bhayé*, mot où l'*é* final est pour un *ô* pâli, et que la leçon de Dhauli, *abhîlâmê*, « le plaisir, « le bonheur, » au lieu du *bhâyê rati* de Girnar, prouve qu'il n'est pas ici question de crainte. Que veut dire en effet le roi Piyadasi? Veut-il proclamer que l'observation de la vie nouvelle qu'il embrasse peut seule faire cesser les craintes qu'inspire toujours la vie future? Je ne le crois pas; il veut dire que c'est de ces moyens, *tadopayê*, pour *tadopâyâ* (adj. fém.) « que la plus grande volupté, » *sâ bhâyê rati*, « résulte pour le roi Piyadasi, chéri des « Dêvas, » *bhavati Dêvânaṁ piyasa piyadasino râñô*; ces promenades avec leur but bienfaisant et religieux, ce sont là ses plaisirs, à la différence de ces divertissements futiles pour lesquels les rois ses prédécesseurs sortaient de leur palais.

Si tel est le sens très-régulièrement suivi de tout ce passage, il est bien difficile qu'on trouve dans les mots *bhâgê aṁnê* autre chose que l'indication de la portion du temps ou de la période pendant laquelle le roi se livre à ces nobles divertissements. Une fois l'idée de *crainte* exclue de la phrase que je viens d'analyser, celle d'une « portion différente, » pour dire « d'une autre vie, d'une existence future, » n'a plus rien qui la soutienne. La locution *aparabhâgê*, « dans une portion subséquente, » pour dire « dans un autre temps, » se présente au contraire inévitablement à la pensée. C'est en effet dans une portion de temps différente de celle qui l'a précédée, que le roi se livre à ces plaisirs nouveaux, puisque c'est depuis qu'il a acquis la connaissance de la doctrine du Buddha. Le sens serait même peu changé si l'on préférait opposer l'idée exprimée par *bhâgê aṁnê*, « dans un autre « temps, » à celle qui ouvre l'inscription, *atikâtaṁ aṁtaraṁ*, « dans le temps précédemment « écoulé; » car cette époque déjà passée embrasse non seulement le temps qu'ont vécu les

anciens rois, mais encore celui qu'a passé le roi Piyadasi en dehors de la foi nouvelle qu'il déclare embrasser à la dixième année de son règne.

§ 6. SUR LE DOUZIÈME ÉDIT DE GIRNAR.

Je me suis trouvé trop souvent en désaccord avec M. Wilson dans le cours des analyses précédentes, pour ne pas saisir avec empressement l'occasion de parler d'un des monuments dont il a le mieux compris le but et apprécié l'importance. On verra cependant que mon interprétation diffère encore un peu de la sienne; mais quand même je devrais ici avoir touché plus près du but que ce savant homme, il lui resterait toujours le mérite d'avoir le premier donné une explication très-satisfaisante d'un des termes les plus difficiles des inscriptions de Piyadasi. Je veux parler du mot de *pâsanda* qui, dans les monuments de la littérature brâhmanique, n'a jusqu'ici paru qu'avec la signification d'*hérétique*, et que M. Wilson prend pour l'expression générale de « religion, croyance. » Il semblerait cependant que ce sens n'a pas été inconnu à Turnour, puisque, dans la partie du *Mahavaṃsa* où est racontée la conversion d'Açôka au Buddhisme, il traduit *nanâ pâsaṇḍiké* (qu'il faut lire *pâsaṇḍiké* avec le commentaire), par « les ministres de toutes les religions[1]. » Je n'ai cependant rien trouvé qui justifiât cette interprétation dans le commentaire que Mahânâma a écrit lui-même sur son *Mahavaṃsa*, et comme Mahânâma était un buddhiste fervent, il y a toute apparence qu'il a continué de prendre le terme de *pâsaṇḍika* dans son sens classique indien, déclarant *hérétiques* ceux qui suivent une autre croyance que le Buddhisme. Au reste, on aurait difficilement un exemple plus frappant de ce que l'intelligence exacte d'un mot ambigu peut jeter de jour sur une inscription difficile. Du moment que M. Wilson a eu traduit *pâsaṇḍa* par « croyance, religion, » le sens général de l'inscription, qui est un édit de tolérance, lui est apparu dans ses principaux traits. L'examen auquel j'ai soumis le texte ne m'a pas conduit à un résultat essentiellement différent; mais j'ai essayé d'obtenir ce résultat par des moyens plus rigoureux et plus strictement philologiques.

Je transcris ici l'inscription entière telle que l'a donnée Westergaard, et en tenant compte du fac-simile et des lectures qui accompagnent le mémoire de M. Wilson. Je ne me servirai du caractère original que pour les cas où la lecture serait douteuse.

1 *Dêvânam piyê piyadasi râdjâ savapâsamḍânitcha pavadjitânitcha gharastânitcha pûdjayati dânênatcha vividhâyatcha pûdjâya pûdjayati nê* | 2 *na tu tathâ dânaṃva pûdjêva Dêvânam piyô mamñatê yathâ kitisâravaḍhî asa savapâsaṃḍânaṃ sâravaḍhitu bahuvidhâ* | 3 *tasa tatu idaṃ mûlam ya vatchiguti kiṃti âtpapâsaṃḍapûdjâva parapâsaṃḍagarahâva nô bhavê apakaraṇamhi lahukâva asa* | 4 *tamhi tamhi pakaraṇê pûdjêtayâ tu êva parapâsaṃḍâ têna têna pakaraṇêna êvaṃ karum* [ou *katam*] *âtpapâsaṃḍaṃtcha vaḍhayati parapâsaṃḍasatcha upakarôti* | 5 *tadaṃñathâ karôtô âtpapâsaṃḍaṃtcha tchhaṇati parapâsaṃḍasatchapi apakarôti yôpi kôtchi*

---

[1] Turnour, *Mahâvaṃsa*, t. I, chap. v, p. 23, l. 5; *Mahâvaṃsa Ṭîkâ*, p. 71 a. Le commentaire de Mahânâma explique ce terme par *nânâpâsaṇḍikê*, ce qui ne laisse aucun doute sur la vraie leçon.

âtpapâsaṁḍaṁ pûdjayati parapâsaṁḍaṁ va garahati | 6 sava âtpapâsaṁḍabhatiyâ kiṁti âtpapâsaṁḍaṁ dîpayêma iti sô tcha puna tatha karatô âtpapâsaṁḍaṁ bâḍhataraṁ upahanâti ta samavâyô êva sâdhu | 7 kiṁti aṁñamaṁñasa dhaṁmaṁ suṇadjatcha susuṁsêratcha êvaṁhi Dêvânaṁ piyasa itchhâ kiṁti savapâsaṁḍâ bahusutâtcha asu kalâṇâgamâtcha asu | 8 yêtcha tatra tata pasaṁnâ têhi vatavyaṁ Dêvânaṁ piyô nô tatha dânaṁva pûdjaṁvâ maṁñatê yatha kiti sâravaḍhî asa savapâsaṁḍânaṁ bahakâtcha êtâya | 9 athâ vyâpata dhaṁmamahâmâtâtcha ithîdjhakhamahâmâtâtcha vatchabhûmîkâtcha aṁñêva nikâya ayaṁtcha êtasa phalo ya âtpapâsaṁḍavaḍhîtcha hôti dhaṁmasatcha dîpanâ[1]

Sans m'arrêter à répéter ici les traductions de Prinsep et de M. Wilson, dont j'aurai d'ailleurs l'occasion de discuter plusieurs points, je passe à l'exposé de celle que m'ont fournie mes analyses. « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, honore toutes les croyances, ainsi que les mendiants et les maîtres de maison, soit par des aumônes, soit par diverses marques de respect. Mais le roi chéri des Dêvas n'estime pas autant les aumônes et les marques de respect que l'augmentation de ce qui est l'essence de la renommée. Or, l'augmentation de ce qui est essentiel [en ce genre] pour toutes les croyances, est de plusieurs espèces; cependant le fonds en est pour chacune d'elles la louange en paroles. Il y a plus; on doit seulement honorer sa propre croyance, mais non blâmer celle des autres; il y aura ainsi peu de tort de produit. Il y a même telle et telle circonstance où la croyance des autres doit aussi être honorée; en agissant ainsi selon chacune de ces circonstances, on augmente sa propre croyance et on sert celle des autres. Celui qui agit autrement diminue sa propre croyance et fait tort aussi à celle des autres. L'homme, quel qu'il soit, qui honore sa propre croyance et blâme celle des autres, le tout par dévotion pour sa croyance, et bien plus, en disant : Mettons notre propre croyance en lumière, l'homme, dis-je, qui agit ainsi, ne fait que nuire plus gravement à sa croyance propre. C'est pourquoi le bon accord seul est bien. Il y a plus, que les hommes écoutent et suivent avec soumission chacun la loi les uns des autres; car tel est le désir du roi chéri des Dêvas. Il y a plus; puissent [les hommes de] toutes les croyances abonder en savoir et prospérer en vertu! Et ceux qui ont foi à telle et telle religion, doivent répéter ceci : Le roi chéri des Dêvas n'estime pas autant les aumônes et les marques de respect que l'augmentation de ce qui est l'essence de la renommée et la multiplication de toutes les croyances. À cet effet ont été établis des grands ministres de la loi et des grands ministres surveillants des femmes, ainsi que des inspecteurs des lieux secrets et d'autres corps d'agents. Et le fruit de cette institution, c'est que l'augmentation des religions ait promptement lieu, ainsi que la mise en lumière de la loi. »

Il ne peut exister aucun doute sur la signification de la première ligne. Prinsep, Wilson et Lassen[2] l'entendent de la même manière, et la rendent à peu près dans les termes que j'ai employés, sauf en ce qui touche le mot *pâsaṁḍâni* qui, selon l'ingénieuse hypothèse de M. Wilson, doit signifier « forme de religion, croyance ou profession de

---

[1] *Copy of the Asoka inscript. at Girnar*, dans *Journ. of the Bombay as. Soc.* n° V, avril 1843, à la fin. *Journ. roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 215 et suiv.

[2] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 464, note 3.

Digitized by Google

« foi[1]. » Comme M. Wilson, je trouve très-clair le début de ce texte; seulement je lis *gharastani* et non *gharastâni*, « les hommes dans l'état de maître de maison. » L'examen des deux fac-simile ne me paraît laisser aucun doute sur l'exactitude de ma lecture. Le monosyllabe qui termine la première ligne, *né*, doit être une autre forme de la négation *na* en pâli; il s'unit au *na* classique de la seconde ligne, non pour le contredire, mais pour le confirmer; sans doute l'auteur a voulu insister avec plus de force en disant : « non, « le roi chéri des Dêvas n'estime pas autant, etc. » Je signalerai en outre dans cette phrase *pûdjêva*, qu'on s'attendrait à voir écrit *pûdjamva*, pour le sanscrit *pûdjâm êva*; je ne puis expliquer l'orthographe de notre inscription qu'en supposant que la désinence *am* est tombée devant la conjonction *êva*, qui seule est restée.

Le mot important de la proposition commençant par *yathâ*, « comme, autant que, » est *kitisâravadhi*. Prinsep le traduisait par « la vraie gloire, » en rapportant cette gloire au roi qui parle dans l'inscription. M. Wilson, se débarrassant de *kiti*, qu'il dit être écrit plus bas *kitti*, traduit le reste par « l'augmentation de la substance (de la religion). » Mais outre que l'existence de la conjonction *kinti* dans cette même inscription ne prouve rien contre celle de *kiti*, puisque ces deux mots se trouvent déjà ailleurs dans les édits de Delhi et d'Allahabad, je ne comprends pas pourquoi on ne traduirait pas littéralement le composé *kiti-sara-vadhî* par « l'augmentation de l'essence de la gloire, » c'est-à-dire l'augmentation de ce qu'il y a d'essentiel pour la bonne renommée, pour la gloire, sans aucun doute des croyances diverses que le roi couvre de sa protection tolérante. Que dit en effet le roi Piyadasi? Qu'il honore toutes les croyances par des aumônes et par toute espèce de marques de respect. Mais ni les aumônes ni les marques de respect n'ont à ses yeux autant de valeur que ce qui augmente tout ce qui contribue essentiellement à une bonne renommée. C'est ce que me paraissent exprimer très-nettement les trois mots *yathâ kitisâra vadhî asa*, « comme serait l'augmentation de l'essence de la renommée. » Le mot *sâra* est employé en pâli, comme en sanscrit, avec cette signification générale de « ce qui est essentiel, » notamment par le *Mahâvamsa*, à la fin du xxvie chapitre, dans une stance où le composé *pañtchaganayôgagahitasâra* signifie littéralement « les résultats essentiels obtenus « par l'union avec les cinq qualités[2], » sens qui paraît plus clairement encore dans cette expression : *tchitchasta sâragahanê matimâ ghatêyya*, « en pensant ainsi, l'homme doit « faire effort pour obtenir ce qu'il y a d'essentiel en cela. » Quant au sens général du composé, il n'est pas inutile de faire remarquer que, sans s'être entendus dans leurs explications qui ont paru à peu près au même temps, MM. Wilson et Lassen n'ont pas plus tenu compte l'un que l'autre du mot *kiti*, qui me paraît au contraire d'une importance réelle pour le sens de l'inscription, si toutefois j'en comprends bien la teneur. Lassen, interprétant comme ses devanciers le commencement du texte, donne à *sâravadhi* une signification en quelque sorte politique, et le traduit par « augmentation de puissance. » Mais la version qui résulte de cette interprétation sera mieux placée tout à l'heure sur la fin de la seconde ligne où je compte l'examiner.

---

[1] *On the Rock inscript.* etc. dans *Journ. roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 217.

[2] *Mahâvamsa*, t. I, chap. xxvi, p. 161; *Mahâvamsa ṭîkâ*, f. 168 a.

Si je ne me suis pas trompé sur la valeur de *kiṁsâravaḍhî*, nous n'aurons plus à nous inquiéter du sens propre de *sâravaḍhî*, où M. Wilson a bien fait de repousser la signification de salut proposée par Prinsep. C'est le même mot que *kiṁsâravaḍhî*, moins *kiṁ*, mais s'y référant sans aucun doute, et en reproduisant le fond et la partie la plus importante. En laissant de côté et à la fin de la phrase précédente le mot *asa*, pour le pâli *âsi*, qui est un aoriste avec le sens du subjonctif, et non le génitif du pronom *ayaṁ*, comme l'a cru M. Wilson, on a littéralement et sans forcer le sens d'aucun mot : « Mais « l'augmentation de l'essentiel pour toutes les croyances est de plusieurs sortes, » est multiple, et non, ainsi que l'a cru M. Wilson : « ses encouragements pour l'augmentation de « la substance de toutes les croyances sont multiples. » Je ne puis davantage admettre le sens proposé par Lassen, quoique j'avoue qu'il est plus près du texte que celui de M. Wilson. Lassen réunissant en une seule période les deux premières lignes de l'inscription, en rend ainsi la fin : « nicht aber versteht der göttergeliebte König die Gabe und die Verehrung so, dass etwa seine Kraftvermehrung auch eine vielfältige Kraftvermehrung aller *Pashaṇḍa* werde. » Cette interprétation ingénieuse repose en partie sur l'opinion que *asa* se rapporte au roi, ce que j'ai dit plus haut ne pouvoir admettre, puisque je fais de ce mot un verbe à l'imparfait.

La troisième ligne commence par une courte phrase où je trouve ce sens très-conséquent à ce qui précède : savoir, qu'il y a pour chaque croyance une base commune de ce qui contribue essentiellement à l'augmentation de sa renommée. Cette phrase se termine à *kiñti*. M. Wilson, trouvant que les cinq syllabes qui précèdent *kiñti* ne sont pas en apparence indispensables au sens, les omet complétement dans sa version, et réunit en une seule période ce qui suit jusqu'à *nô bhavê*; mais on conviendra que cette méthode ne saurait être sérieusement admise comme moyen d'interprétation. M. Wilson ne tient pas non plus compte de la répétition du pronom *tasa tasa*, qui a un sens distributif et qui a certainement trait au *savapâsaṁḍânaṁ* précédent. Il s'agissait à la fin de la seconde ligne de la multiplicité des moyens qu'ont toutes les croyances d'augmenter ce qui peut servir essentiellement à leur gloire; le roi nous dit maintenant, au commencement de la troisième ligne, que pour chacune de ces croyances (*tasa tasa*) il y a un fondement commun (*mûlaṁ*) aux divers moyens d'augmenter leur renom. Ce fondement, il l'annonce par les deux pronoms *idaṁ ya*, pour *yaṁ*, « cette base qui est... » Mais quelle est cette base? Ici la difficulté est très-grande. Prinsep lisait *va tchaguti* les quatre syllabes suivantes; M. Wilson les corrige et lit *va viguti*. Après un examen attentif de la lithographie de Westergaard, je crois pouvoir lire *vatchiguti*. L'embarras vient de ce que, dans les copies actuelles, le signe 𑀕 *ga* et le signe 𑀢 *ta* sont très-difficiles à distinguer l'un de l'autre. Si l'on préfère la leçon *guti*, on aura le sanscrit *gupti*, « l'action de garder, de conserver; » mais *vatchi* ne donnera de sens que si l'on corrige la première voyelle pour avoir *vâtchi*, savoir 𑀯𑀸𑀘𑀺 *vâtchi*, au lieu de 𑀯𑀘𑀺 *vatchi* du texte. Cette lecture donnera à ces deux mots le sens de « la retenue dans le langage, » et pour toute la phrase, la traduction suivante : « Cependant le fonds en est pour chacune d'elles la retenue dans le langage. » J'ajoute que cette version s'accommoderait parfaitement avec l'ensemble de l'inscription et particuliè

rement avec la phrase suivante, où le roi recommande de ne pas exalter sa propre croyance et de ne pas injurier non plus celle des autres. J'aurais même adopté cette interprétation de préférence à celle que j'ai adoptée, si j'avais pu me convaincre que les fac-simile portent *gati*; c'est *tati* que j'y lis à ne pas m'y méprendre, et alors j'arrive directement au sanscrit *stuti*, « la louange. » Ici, comme pour la lecture précédente, le changement de *vatchi* en *vâtchi* est également nécessaire, et le sens général devient celui-ci : « cependant le fonds « en est, pour chacune d'elles, la louange en paroles, » le roi voulant dire qu'en vain distribuera-t-il des aumônes aux hommes des diverses croyances, en vain leur donnera-t-il des marques de respect, rien de tout cela ne servira à augmenter ce qui contribue essentiellement à leur gloire, comme ce qui en est le fonds, savoir, « la louange en paroles, » ou les louanges que les discours des hommes répètent en l'honneur des religions que rend respectables la conduite de leurs sectateurs.

C'est à M. Wilson qu'on doit la véritable interprétation du mot *âtpapâsaṁḍa*, qui commence la phrase suivante après *kiṁti*, et qui joue un rôle considérable dans tout le cours de l'inscription. Prinsep voyait dans ce terme « les hérétiques convertis, » et Lassen « les « amis » opposés à *para* « les étrangers, les ennemis. » Wilson le traduit par « la croyance « personnelle. » Je ne suis cependant pas convaincu qu'il ait raison de lire *âta* le mot qui est visiblement écrit sur les fac-simile 𑀆𑀢𑁆𑀧 *âtpa*; nous remarquons, comme je l'ai déjà dit, que le 𑀢𑁆𑀧 *tpa* de nos inscriptions répond au sanscrit *tmâ*; j'aime mieux lire *âtpa*, que je prends ici pour *âtmâ*, ainsi que je l'ai déjà fait observer plus haut[1]. Cette remarque toutefois ne porte que sur la forme; M. Wilson n'en a pas moins parfaitement raison de voir dans ce mot ambigu le substitut populaire du classique *âtman*.

J'ai dit que la valeur assignée par M. Wilson au terme *âtpapâsaṁḍa* jetait la plus grande lumière sur toute l'inscription; c'est ce dont se convaincra le lecteur à mesure que nous avancerons. Et d'abord, elle met hors de doute l'interprétation de la phrase commençant à *kiṁti* et se terminant à *nô bhavé*. Je n'adopte cependant pas la traduction proposée par M. Wilson, « respect pour sa propre loi, et absence de blâme ou d'injure pour celle des « autres; » d'abord, parce qu'il lie à tort cette sorte d'apposition à la phrase précédente dont je la crois détachée; ensuite, parce qu'il y englobe trois mots, ceux qui terminent la ligne troisième et qui, selon moi, doivent en rester séparés. Le texte, si je ne me trompe, ne peut avoir d'autre sens que celui-ci : « Il y a plus, on doit seulement honorer sa propre « croyance, mais non blâmer celle des autres. » La fin de la phrase, *parapâsaṁḍagarahâva nô bhavé*, « que le blâme même de la croyance des autres n'ait pas lieu, » détermine nettement la valeur du terme qui précède, « le respect seulement de sa propre croyance; » tout ici roule sur la valeur limitative de *va* pour *êva*, conjonction qui dispense de l'emploi d'un verbe.

Les trois mots qui se lisent à la fin de la troisième ligne ne font pas plus difficulté pour moi, quoiqu'ils offrent un terme d'une irrégularité presque barbare. J'ai déjà dit que M. Wilson les réunissait à la proposition que je viens d'expliquer, bien à tort certainement, puisque *apakaraṇamhi*, « dans l'injure, » est un locatif, tandis que *pâdja* et *garuâ* sont des

---

[1] Ci-dessus, § 1, p. 660.

nominatifs; et secondement, puisque cette réunion conduit tout simplement M. Wilson à supprimer *lahukâva*, le seul mot difficile du passage. Quelque hardie que puisse paraître mon explication, je prends *lahukâva*, que je divise en *lahukâ* et *va*, pour un dérivé anomal de *laha* pour *laghu* « léger, peu abondant. » Je suppose que ce mot se présente comme l'opposé de *bahukâleha*, que nous trouverons à la fin de la huitième ligne et qui est aussi peu régulièrement tiré de *bahu* pour *bahu*. C'est surtout la vraisemblance du sens résultant de cette explication qui me la fait adopter. Je propose donc de traduire *lahukâ* par « légèreté, manque d'abondance, » comme je proposerai de traduire *bahukâ* par « poids, abondance, » d'où je tire pour la phrase ce sens littéral « dans le tort peu d'abondance il y aurait, » et plus clairement « il y aurait ainsi peu de tort de produit. » En effet, si chacun se contente d'honorer sa propre croyance sans blâmer celle des autres, on ne fera de tort à personne, et chacun se conduisant ainsi, on n'entendra plus dans le monde que ce concert de louanges qui, selon mon interprétation, fait le fonds de la bonne renommée que le roi Piyadasi souhaite à toutes les religions.

La quatrième ligne commence par une proposition qui se termine à *têna* exclusivement. Je lis ici autrement que Prinsep et Wilson, ce qui, sous cette forme nouvelle, donne un sens tout différent à la phrase. Après *tamhi tamhi*, mes devanciers trouvent *pakaraṇê*, que M. Wilson identifie avec le sanscrit *prakaraṇa* « de la manière, » le tout signifiant « de telle et telle manière. » Mais si l'on examine attentivement la lithographie de Westergaard, on découvre à la partie supérieure du 𑀧 *pa* une légère déviation de la ligne droite qui doit représenter la voyelle *e*, comme en 𑀧𑁂 *pe*. Je lis donc *tamhi tamhipi kâraṇê* « même dans tel et tel cas. » Le reste de la phrase va de soi-même; *pûjêtayâ* In signifie certainement « doit être honorée cependant, » mot où nous trouvons une fois encore le suffixe *taye* correspondant au sanscrit *tavya*. Les deux derniers mots *êva parapâsaṁḍâ* signifient « les croyances des autres aussi. » La réunion de ces analyses donne ce sens littéral « cependant même en telle et telle circonstance la croyance des autres aussi doit être honorée. » Cette proposition s'adapte parfaitement à celle qui précède, le roi venant de dire qu'il fallait se contenter d'honorer sa propre croyance et qu'on devait se garder d'attaquer celle des autres. Il va plus loin dans le présent texte, en annonçant qu'il y a des cas où l'on doit des marques de respect même à la religion des autres. Cette déclaration, inspirée par la plus haute tolérance, s'accorde très-bien non-seulement avec ce qui précède, mais encore avec un autre conseil que le roi va donner à ses sujets au commencement de la septième ligne. M. Wilson traduit ce passage comme il suit : « Qu'il soit témoigné du respect selon les divers modes appropriés aux différences de religion. » On voit que ma version n'est pas très éloignée de la sienne, si l'on se contente de placer en regard l'une de l'autre les deux traductions isolées du reste de l'inscription. La différence cependant devient considérable si l'on rétablit la phrase au point même qu'elle occupe dans l'ensemble du texte.

La ligne que nous examinons est terminée par une proposition qui forme un tout complet. Le sens en est très clair, et il n'a pas échappé à M. Wilson. Il y paraît cependant un mot difficile et quelques formes incorrectes qui sont probablement dues à l'inattention du

graveur. Après *tena*, les fac-simile nous donnent *tanapi* qu'il faut certainement remplacer par *tênapi*. Lisant *karaṇêna*, je traduis le tout : « selon telle et telle circonstance. » À la suite de *êvaṁ* vient un mot qui semble être écrit *kasiṁ*, et que M. Wilson lit *katvâ*. Cette lecture donne un sens très-satisfaisant, quoique peut-être un peu forcé, « ce qui est fait « ainsi selon telle et telle circonstance. » J'ai cependant cru devoir conserver dans ma transcription la lecture de *kasiṁ* pour le cas où l'on viendrait à y découvrir quelque forme de participe adverbial répondant au sanscrit *kṛtvâ*. On ne peut penser en effet à un aoriste pâli comme *akâsiṁ* « je fis », parce que les verbes qui suivent sont à la 3ᵉ personne et non à la 1ʳᵉ. Quelque incertitude qui puisse rester encore sur la forme, il n'est pas douteux que le passage entier ne doive se traduire : « en agissant ainsi, selon chacune « de ces circonstances, on fait croître sa propre religion, » *âtpapâsaṁḍañcha vaḍhayati*, où un *anusvâra* est omis à tort à la fin de *pâsaṁḍa*, « et on sert celle des autres, » *parapâsaṁḍasatcha upakarôti*. C'est de cette manière que M. Wilson entend ces quatre derniers mots, auxquels les Pandits de Prinsep n'avaient rien compris.

La cinquième ligne s'ouvre par une phrase qui finit à *yôpi* exclusivement. Cette phrase continue le sujet précédent, et l'exemplifie par la déclaration de ce qui arrive quand on ne suit pas le conseil de la tolérance religieuse. Si, en honorant la religion des autres, on augmente le crédit de la sienne, en même temps qu'on sert celle des autres, on arrive exactement au résultat contraire en tenant une conduite opposée, c'est-à-dire, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, en honorant exclusivement sa religion, et en blâmant celle des autres. C'est là le sens même adopté par M. Wilson, et il est juste de reconnaître que Prinsep y a contribué par quelques bonnes déterminations. Je remarquerai seulement qu'après *tadaññathâ*, « autrement que cela », Prinsep et Wilson lisent *karôti* « il fait », ce qui laisse la phrase sans sujet, et produit une incorrection grave. Mais sur le fac-simile de Westergaard on trouve *karôtô*, qu'avec une correction très légère, l'addition d'un anusvâra devant *tô*, on ramènerait au participe présent pâli *karôntô*, « faisant, celui qui fait ». Cette correction indispensable s'harmonise parfaitement avec la phrase toute entière, et nous donne le moyen de l'expliquer sûrement ainsi : *tadaññathâ karôntô*, « celui qui agit « autrement que cela, » *âtpapâsaṁḍañcha tchhaṇati*, « amoindrit sa propre croyance, » où Wilson approuve Prinsep d'identifier *tchhaṇati* avec le sanscrit *kchaṇôti*, et *parapâsaṁḍasatchapi apakarôti*, « fait tort aussi à celle des autres[1]. »

À partir de *yôpi*, au milieu de la ligne cinquième, commence une proposition qui offre quelque difficulté, non en ce qui touche chacun des mots pris à part, mais par la manière dont sont disposées les parties qui la composent. C'est une grande période dont le début s'étend jusqu'au milieu de la sixième ligne, et dont la seconde partie commence avec *sôcha* de cette même ligne, pour s'arrêter au verbe *upahanati*. M. Wilson a bien saisi cette disposition générale, et il a rendu la période toute entière conformément au sens de l'inscription, sauf en un point encore un peu obscur pour moi, mais où il me paraît qu'il s'est trompé. Nous ne nous arrêterons pas aux premiers mots qui terminent la cinquième ligne, en lisant *kôchi* au lieu de *katchi*, légère faute de copiste, on a ce sens

---

[1] Lassen, Instit. ling. pracrit. p. 263.

littéral : « l'homme, quel qu'il soit, qui honore sa propre religion [et] blâme même celle « des autres » : c'est le sens qui résulte de l'analyse précédemment faite de chacun de ces termes, qui ont déjà paru dans l'inscription. La difficulté commence avec la sixième ligne et avec les trois mots *sava âtpapâsamḍa bhatyâ*. M. Wilson les rattache intimement à la proposition qui finit *kiñti*, en les faisant rentrer dans la phrase guillemetée par *iti*, et en les considérant comme des paroles prononcées par des hommes dévoués avec exagération à la gloire de leur propre croyance, de cette manière : « disant : ayant « étendu à tous notre propre religion. » Pour justifier cette traduction, on ne trouve que *sava* « tout » et *âtpapâsamḍa* « propre croyance ; » le dernier mot, *bhatyâ*, reste inexpliqué. Selon moi, ce doit être l'instrumental de *bhati* pour *bhakti*, et *bhatyâ* représente le sanscrit *bhaktyâ* « avec dévotion. » Ce terme est uni en composition avec *âtpapâsamḍa*, de cette manière : « par dévotion pour sa propre foi. » Il y a lieu de croire que *sava*, quoique ne portant aucune désinence, est détaché des deux termes que je viens d'expliquer ; mais il est certain qu'il fait difficulté ici. En supposant l'omission d'un *anusvâra*, on lirait *savam* « tout, » et on traduirait : « le tout par dévotion pour sa propre croyance. » Je ne me dissimule cependant pas ce que cette explication a d'un peu forcé et d'un peu moderne en apparence ; mais je n'ai pu rien faire autre chose de ce malencontreux *sava*, et j'ai mieux aimé le traduire ainsi que de l'omettre. Pour en tirer un sens plus facile, il faudrait changer le texte et lire *sôva*, au lieu de *sava*. On traduirait alors : « lui-même par dévotion pour sa « propre croyance, » et on aurait comme une sorte de parenthèse intercalée entre le commencement et la fin de la période, mais l'ensemble du discours n'y gagnerait pas beaucoup en clarté.

Il n'y a pas de doute possible sur la valeur des quatre mots qui suivent ; M. Wilson les a parfaitement rendus par « répandons le lustre de notre propre foi ; » c'est une petite phrase que le roi met dans la bouche de ceux qu'il représente comme animés du désir d'honorer leur propre croyance, en blâmant celle des autres. Je crois qu'avec le sens que j'attribue au mot *bhatyâ*, cette phrase se rattache mieux encore à ce qui la précède. Ce qui suit, *sôva pana tatha karatô*, où je suppose qu'il faut lire *tathâ* et *karôtô*, quoique M. Wilson écrive toujours *karôti*, est le commencement de la seconde partie de la période qui signifie littéralement : « celui-là même de nouveau ainsi agissant. » C'est le rappel et le terme corrélatif du sujet *yôpi kôtchi*, et *pana* n'y doit pas signifier « de nouveau, » mais il doit répondre à notre *dis-je* français. Le roi, après avoir décrit avec quelque détail ce que fait le sectaire intolérant qui croit augmenter la gloire de sa religion en blâmant celle des autres, sent le besoin, pour rattacher plus sûrement la fin de sa période au commencement, d'en rappeler le sujet avec un peu plus de force que par le seul pronom *sôva* « celui-là même, » et il s'exprime ainsi : « celui-là même, dis-je, agissant ainsi. » Le résultat qu'un tel homme obtient de cette conduite est exprimé par les trois mots *âtpapâsamḍam bâḍhataram upahanati* « il détruit plus fortement sa propre croyance. » M. Wilson traduisait ainsi : « il jette des difficultés dans la voie de sa propre croyance ; » mais cette traduction qui repose sur la supposition que *bâḍhataram* vient du sanscrit *bâdh* pris dans le sens de « faire obstacle, » pourrait difficilement se soutenir, car elle omet complètement le

verbe *apahanati*, qui ne peut signifier autre chose que « il détruit. » Selon moi, *bâḍhataraṁ* est le comparatif du mot *bâḍha*, « abondant, excessif, » employé adverbialement, de cette manière : « plus fortement, plus abondamment. » Quand on a sous la main *bâḍha*, qui est aussi classique que populaire, il me paraît inutile de s'adresser à un autre radical, dont le moindre inconvénient est de rendre peu explicable l'orthographe du *bâḍhataraṁ* de l'inscription.

Les trois mots qui terminent la sixième ligne ont paru à M. Wilson un des passages les plus embarrassants du texte (*very perplexing*), et quoiqu'il ne consente pas à reconnaître l'exactitude de la version de Prinsep, il déclare qu'il n'est pas aisé de deviner ce que signifie la phrase. Prinsep traduisait : « ni tel acte dans toute son étendue ni son bien « être ; » à quoi M. Wilson substitue ceci : « cette conduite, qui est la sienne, ne peut être « bonne. » Certainement, si l'on divise comme on a fait la fin de la ligne *tasa ma cayé éva sâdhu*, il sera difficile de tirer quelque chose de clair de ces fragments de mots. Mais si, lisant tout d'un trait avec la lithographie de Westergaard qui ne divise pas, *tasamavayé évasâdhu*, on se laisse guider par cette espèce d'instinct, qui n'est au fond que le souvenir des mots d'une langue qu'on pratique, on tombera sur ces coupes naturelles : *tasamavâyé éva sâdhu*. Le premier mot peut être à son tour divisé de deux façons ; ou bien *ta* en sera détaché, ou il y restera uni. S'il est détaché, il représentera le pâli *taṁ*, moins l'anusvâra final que nous savons manquer fréquemment, dans le dialecte de nos inscriptions, à la fin des pronoms *ta* et *ya*, pour *taṁ* et *yaṁ*. Et comme le *taṁ* pâli est employé de la même manière que le *tat* sanscrit, quand il sert de conjonction, et avec le sens de « c'est « pourquoi, » le *ta*, séparé du mot suivant, ouvrira une proposition nouvelle et se traduira, « aussi, c'est pourquoi. » Si l'on aime mieux le laisser joint à ce mot, qui est écrit *samavâyé*, ce sera toujours une forme pronominale ; mais cette forme, unie en composition avec le terme suivant et représentant le thème absolu du sanscrit *tat*, devra se rapporter, soit aux *âtmapâsaṁḍa*, soit aux *parapâsaṁḍa*, soit à ces deux ordres de croyants à la fois. De ces deux suppositions, la première me paraît la plus vraisemblable ; car c'est une circonstance digne d'être remarquée, que le style haché de ces inscriptions ne laisse presque aucune phrase sans l'accompagner de quelque conjonction qui la lie à ce qui précède. Maintenant, *samavâyé* nous conduit directement au sanscrit *samavâyaḥ*, et ce n'est sans doute pas trop forcer la signification de ce terme, qui a le plus souvent la valeur logique de « connexion, rapport intime, » que de l'envisager sous le point de vue moral, et de le traduire par « accord, harmonie. » Cette interprétation donne ce sens très-satisfaisant : « c'est pourquoi le bon accord seul est bien. » Cette déclaration se lie parfaitement avec les précédentes, et elle ajoute un trait de plus à la pensée de tolérance que Piyadasi développe dans tout le cours de son édit.

La ligne septième est claire dans son ensemble, quoiqu'elle offre quelques formes d'une explication difficile. Elle se compose de trois courtes propositions dont la première est *kiṁti maṁnamaṁnasa dhaṁmaṁ srunârucha susuṁsérucha*. M. Wilson a déjà remarqué que si l'on pouvait se débarrasser du *m* qui commence le mot *maṁnamaṁnasa*, on lirait *aña-maṁnasa*, « l'un de l'autre. » Je crois cette remarque très-fondée ; seulement je serais bien

près d'admettre que ce m initial a été ajouté euphoniquement pour favoriser la rencontre des deux mots *kimti* et *aññamaññam*. Clough nous apprend que l'insertion de cette lettre a quelquefois lieu en pâli dans de pareilles circonstances. M. Wilson a rendu cette phrase ainsi : « le devoir d'une personne consiste dans le respect et le service des autres. » Je ne crois pas que cette interprétation puisse se soutenir, et voici les raisons de celle que je préfère. Je constate d'abord que le mot *añamañâsa* suppose deux termes, deux sujets rapprochés l'un de l'autre, et placés l'un à l'égard de l'autre dans un rapport mutuel. Ces deux sujets doivent être sans doute ceux qui paraissent constamment dans le cours de l'édit, les *svapasañda* et les *parapasañda*. Cette dualité de sujets devra décider du nombre sous lequel paraîtra le verbe, s'il y en a un en effet dans la phrase, et comme il n'y a pas d'apparence que le dialecte de nos inscriptions possède plus le duel que le dialecte pâli, le verbe sera au pluriel. Or c'est exactement à ce nombre que je trouve la forme verbale *susunsêratcha*, qui termine notre proposition. Avec sa désinence *êra*, *susunsêra* (duquel il faut détacher la conjonction *tcha*), rappelle le potentiel pâli moyen, 3ᵉ pers. plur. de *susûsa*, « désirer d'entendre, » puis, « obéir, obtempérer à. » En pâli, ce verbe serait *susûsêrum*. L'orthographe de l'inscription *susunsêra* donnerait à croire que l'anusvâra a été fautivement déplacé par le graveur, si l'on ne se rappelait qu'au pâli même, comme dans le prâcrit des drames indiens, une nasale s'insère aisément devant une sifflante, surtout quand un *r* placé dans le voisinage de cette sifflante a été supprimé. Ainsi le sanscrit *çuçrûch* a été traité, par le dialecte de nos inscriptions, comme l'est *açru*, « larme, » par le prâcrit, qui en fait *ansu*[1].

La forme de *susunsêratcha* une fois constatée, « et qu'ils obéissent, » il est évident que le mot *sunêdjatcha* doit être également un verbe au pluriel, et probablement au même temps. Sans doute M. Wilson a eu raison de contester que *sunêdja* puisse jamais représenter le sanscrit *priyatâm*, comme le voulait Prinsep; mais je ne crois pas qu'il ait été plus heureux en faisant de ce mot l'instrumental de *sunata*, nom substantif signifiant « révérence, » respect. » À mes yeux, le mot *sunêdja* est, sous sa forme actuelle, inexplicable; mais je n'en suis pas moins convaincu que c'est un verbe signifiant « qu'ils écoutent. » Je doute même que le mot soit correctement lu, et je soupçonne le *dja* final de n'être qu'une figure altérée du *ra* qui, sur les lithographies de Westergaard et de Jacob, est souvent très-contourné et quelquefois même peu reconnaissable. Peut-être un examen nouveau du monument permettra-t-il de retrouver *sunêra* sous le *sunêdja* actuel[2]. Quant à présent, c'est conformément à cette supposition que je traduis, et je trouve pour toute la phrase le sens suivant : « Il y a plus, qu'ils écoutent et suivent avec soumission chacun la loi les uns des autres. » J'ai mis « les hommes » dans ma version suivie, mais il est bien évident qu'il

---

[1] Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 263.

[2] Il y aurait encore un moyen moins violent d'expliquer la forme *sunêdja*; il faudrait cependant modifier toujours la lecture. Si au lieu de *dja* on lisait *dya*, cette désinence *dya* serait la transformation d'une forme primitive portant un *y*, comme la désinence du subjonctif pâli 3ᵉ pers. pl. en *êyyum*. Il faudrait alors supposer que le graveur a écrit *sunêdja* pour le *sunêyyu* d'un dialecte mixte. Ce temps signifierait « qu'ils entendent, » et rien ne serait changé à la traduction. Sur la transformation du *yy* en *djdj* voyez Lassen, *Instit. ling. pracrit.* p. 260.

Digitized by Google

font entendre ici les hommes des diverses croyances que le roi convie à la plus haute preuve de tolérance qu'ils puissent donner, puisqu'après les avoir avertis qu'ils doivent se contenter d'honorer leur foi, sans attaquer celle des autres, il leur apprend qu'il y a même des circonstances où la religion des autres est aussi un objet digne de leurs respects; que l'honorer leur est aussi profitable à eux-mêmes qu'aux autres; que le bon accord entre les diverses croyances est seul ce qu'il y a de bien; et qu'enfin il exprime le désir qu'ils consentent mutuellement à prêter une oreille docile aux prescriptions de la loi de leur prochain.

Rien n'est plus clair que les quatre mots suivants: *êvañhi Dêvânam piyasa ichhâ*, « car tel est le désir du roi chéri des Dêvas. » Cela termine l'énumération des vœux que vient d'exprimer Piyadasi. La suite ne présenterait pas plus d'incertitude, si MM. Wilson et Lassen n'avaient pas, à l'occasion de ce texte, mis en avant une conjecture plus ingénieuse, à mon avis, que fondée. Elle roule sur les deux mots *bahusutâtcha* et *kalâṇâgamâtcha*, mots où M. Wilson reproche à Prinsep de ne pas avoir reconnu les deux termes sacramentels *suta*, « axiome, » et *agama*, « livre religieux. » De cette détermination, que Lassen a également admise de son côté[1], il résulte pour M. Wilson la traduction suivante: « car dans toutes les religions il y a beaucoup d'écritures (*Sûtra*) et beaucoup de textes sacrés (*Âgama*). » Cette traduction a un double inconvénient: elle omet complétement le terme de *kimti*, qui n'est jamais inutile, à ma connaissance du moins, dans les inscriptions de Piyadasi; ensuite elle se lie moins bien à l'ensemble de l'édit que la version qui résulte des mots de la phrase pris dans leur sens ordinaire. En effet, en rétablissant *kimti* et en prenant *asu* au sens du subjonctif, sens qu'a l'imparfait du verbe *as* dans toutes les phrases commençant par *kimti*, on devrait traduire: « il y a plus, que toutes les croyances aient beaucoup de *Sutas*, qu'elles aient de saints *Âgamas*. » Or je me trompe fort, ou ce vœu que le roi exprime de voir se multiplier les livres sacrés de chaque croyance, quelque bienveillance qu'il indique en faveur de ces croyances diverses, ne me semble pas répondre assez directement à l'idée principale de l'inscription. Quelle est en effet la pensée qu'a développée le roi pendant tout le cours de son édit? Que la renommée des diverses croyances puisse croître dans ce qu'elle a d'essentiel. La tolérance lui a paru le premier et capital élément d'un bon renom. Il a insisté sur ce mérite en en montrant les avantages. Maintenant, il souhaite à tous les sectaires le savoir et la vertu, en désirant qu'ils soient *bahusutâ*, « abondants en savoir, » pour le sanscrit *bahuçrutâḥ*, « ayant beaucoup appris, » et *kalâṇâgamâ*, « ayant une accession de vertu, » pour *kalyâṇâgamâḥ*, « ayant des profits de vertu. » Cette interprétation très-naturelle me paraît aussi aisément justifiable en logique qu'en grammaire.

Je voudrais être aussi sûr de ce qui suit; mais, dans ce genre d'études, il est plus aisé de critiquer les opinions des autres que de leur en substituer de meilleures. Des six mots qui ouvrent la ligne huitième, M. Wilson rattache les trois premiers à la phrase que je viens d'expliquer, et omet le dernier. Selon lui, *yêtcha* se rapporte aux livres sacrés dont il admet qu'il est parlé dans la proposition précédente, et *pasañnâ tê* ne

---

[1] *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 264.

forme qu'un mot qu'il traduit par « au moyen de [ma] faveur, » en se référant au sanscrit *prasanná*. Ces analyses lui donnent le sens suivant pour toute la phrase : « livres qui doivent « être à l'avenir suivis sous ma protection. » Mais je ne crois pas qu'il soit possible de faire un mot unique de *pasanná* et de *té*; cette réunion laisse isolé *ka*, qui ne commence jamais une proposition et qui appartient à *té*, *têhi*, « par eux; » et dans le fait, *têhi* est le complément indirect de *vatavyam* : « il doit être dit par eux. » Quels sont ceux par qui doit être dite la déclaration que nous allons voir reproduite tout à l'heure? Ceux-là même qui sont énoncés par le pronom relatif *yêcha*, « et ceux qui. » A ces personnes se rapporte, sans aucun doute, le participe *pasanná*, « bienveillants, favorables, ayant de la foi pour. » Et ce pourquoi ces personnes ont de la foi est exprimé vaguement par *tattata*, qu'il serait plus régulier de lire *tata tata*, en sanscrit *tatra tatra*, de sorte que les quatre mots réunis signifient littéralement : « et ceux qui ont de la foi de tel et tel côté; » et la phrase entière : « et ceux qui ont foi en telle et telle doctrine, par ceux-là il doit être dit : le roi chéri des « Dévas n'estime pas autant les aumônes et les marques de respect que l'augmentation de « ce qui est l'essentiel de la renommée. »

La répétition de cette déclaration, base de l'édit, répétition qui, selon l'interprétation de M. Wilson, n'a aucun motif apparent, vient, selon ma version nouvelle, du désir qu'exprime le roi de voir cette déclaration dans la bouche des diverses sectes qu'il invite à une tolérance mutuelle. Après avoir exprimé le vœu qu'elles soient toutes riches en science et en vertu, il les invite à se rappeler la déclaration qu'il a faite lui-même, afin de se confirmer dans les sentiments élevés qu'elle résume. Voilà du moins comme je crois pouvoir entendre ce texte; mais j'avoue que mon interprétation ajoute peu à l'ensemble des idées de cette inscription, d'ailleurs si bien remplie; et je ne serais pas étonné ou qu'un nouvel examen du monument lui-même, ou que le rapprochement futur de quelque texte analogue vînt déranger ces combinaisons, que quelques lecteurs trouveront peut-être un peu artificielles. Il faudrait, par exemple, vérifier si *pasanná*, où je reconnais le sanscrit *prasanna*, ne cache pas quelque altération d'une forme dérivée du radical *pritchh*, « interroger. » Enfin j'aimerais mieux rencontrer une proposition comme *té hi vatavyá*, « car il « faut leur dire, » que de conserver la leçon actuelle *têhi vatavyam*; car la répétition de la déclaration royale se comprendra toujours mieux dans la bouche du roi son auteur, que dans celle de ses sujets auxquels elle est adressée.

Cette déclaration, d'ailleurs, dans quelque bouche qu'on la mette, est augmentée à la fin de la ligne huitième des deux termes *savapásamḍánam bahakatcha*, dont M. Wilson traduit justement, selon moi, le second par « dissémination. » En effet *bahaká*, ainsi que je l'ai dit plus haut, est un substantif de même formation que *lekhaká*; je le rends donc par « la multiplication. » Je ne crois cependant pas qu'on puisse réunir ces mots aux deux suivants *átiye athá*, comme paraît le faire M. Wilson; le *cha* s'y oppose formellement. Les mots « et la multiplication de toutes les croyances » suivent et terminent la déclaration royale; il ne peut exister sur ce point aucun doute.

Prinsep et Wilson sont à peu près d'accord sur le sens général de la première des deux propositions qui remplissent la ligne neuvième et terminent l'inscription; mais la version

de M. Wilson est plus exacte quant aux détails. C'est certainement par suite de l'inattention du graveur qu'au commencement de la ligne 9, on lit *athé* au lieu de *athâya*; avec cette correction, le commencement de la phrase procède ainsi : « Pour cet objet ont été établis « et des grands ministres de la loi. » Dans le terme suivant que je lis *thîdhyakhamahâmâtâ*, quoique j'ignore pourquoi le ʘ- *thî* porte deux fois l'une sur l'autre deux figures de l'*î* long ʘ-, M. Wilson a bien reconnu l'altération du pâli *itthi*, pour le sanscrit *strî* « femme; » mais il n'a pas poussé assez loin son analyse, et n'a pas vu que les deux syllabes *dhyakha* doivent être les restes du sanscrit *adhyakcha*, « surveillant; » de sorte que le mot composé tout entier signifie : « des grands ministres chargés de surveiller les « femmes. »

Je suis beaucoup moins assuré du sens du mot qui suit, et j'ai longtemps hésité si j'exposerais celui qu'il me paraît avoir; mais quelque inattendue que soit ici la présence des agents dont parle l'édit, ce n'est pas le seul passage de nos inscriptions où il en soit question. En deux mots, *vatcha* me paraît être le pâli *vatcha*, représentant du sanscrit *vartchas*, en latin *fæces*, et *bhûmikâ* (ici au pluriel) est un adjectif dérivé de *bhûmi* « terre, « endroit, » savoir, « ceux qui ont l'inspection des endroits secrets. » J'avoue que M. Wilson avait mis le soin sur une interprétation beaucoup plus décente, en voyant dans ce mot *vatsabhûmika*, « siége de tendresse, » et, par extension, « des officiers de compassion. » Mais ce sens ne va guère avec l'autre passage que je vais citer, et il n'offre pas une traduction suffisamment claire. En effet, dans le sixième édit de Girnar, qui, à la différence de celui qui nous occupe, est répété à Dhauli et à Kapur-di-giri, le roi établit des *paṭivédakâ*, ou des espèces d'inspecteurs ou d'espions, chargés de lui rapporter ce qui se passe et de venir le chercher en tout temps et dans quelque endroit qu'il se trouve, *ôrôdhanamhi*, « soit « dans le palais fermé par une enceinte, » *gabhâgâramhi*, « soit dans les appartements in« térieurs ou dans le gynécée, » *vatchamhi*, « dans l'endroit secret, » ou, selon M. Wilson, « pendant un entretien, » *vinîtamhi*, « dans le lieu de retraite religieuse, » plutôt que, d'après M. Wilson, « pendant les échanges de courtoisie, » *uyânêsu*, « dans les jardins[1]. » Si la vraisemblance du sens que j'attribue ici à *vatchamhi*, qu'on trouve écrit *vatchasi* (sanscr. *vartchasi*) à Kapur-di-giri, résulte de l'ensemble des termes qui l'accompagnent, cette vraisemblance s'étend aussi au composé *vatchabhûmikâ*, où l'on trouverait seulement l'une de ces deux significations, 1° « la demeure du langage, » comme le propose M. Wilson pour *vatchamhi* pris séparément, 2° « la terre de l'éclat, » en donnant à *vatcha*, pour *vartchas*, son autre sens classique.

Quelque inattendue que soit l'interprétation que je propose, j'en trouve cependant la justification dans un passage du *Mahâvamsa*, où le mot *vatchtcha* a certainement le sens que je vois ici. Lorsque cet ouvrage décrit la fondation d'Anurâdhapura, il nous apprend que le roi *Paṇḍukâbhaya* y institua entre autres gardes, un corps de deux cents Tchaṇḍâlas, nommés *Vatchtchasôdhakâ*[2]. Le commentaire remplace ce terme par celui de *puppha tchhaḍḍakâ*[3] qui, selon Clough, est employé en singhalais pour désigner « l'homme

---

[1] *Journ. of the roy. asiat. Soc. of Great-Britain*, t. XII, p. 190 et 193.

[2] *Mahâvamsa*, t. I, ch. x, p. 66.

[3] *Mahâvamsa ṭîkâ*, f. 121 b.

« chargé de balayer les fleurs fanées [1] », mais il est à peu près certain que ce terme a une signification beaucoup plus étendue, puisque Turnour la traduit par la mot anglais *sightseers*, sur la signification duquel je n'ai pas besoin d'insister. Il résulte de là que *vatch tchasôbhaké* signifie « ceux qui nettoient les endroits. »

Je ne puis déterminer avec plus de précision ce que le texte entend par *adéva* (*adévika?*) *nékdyâ* « et d'autres corps » mais je crois que M. Wilson a bien raison de traduire ces mots par « et d'autres officiers », je le rends d'une manière un moins générale par « et d'autres « corps d'agents. » La fin de la nouvelle ligne et la conclusion de l'inscription est heureusement beaucoup plus claire et je n'ai aucune observation à présenter sur la traduction de M. Wilson, si ce n'est qu'il a omis le mot *śîgra*, « rapidement promptement. » Je remarque en outre qu'il faut certainement lire *phalam* au lieu de *phala* de l'inscription. Nous sommes suffisamment préparés par les analyses précédentes à la suppression d'une nasale finale, quelque nécessaire qu'elle soit grammaticalement.

§ 7. SUR LES INSCRIPTIONS DES GROTTES DES DE BUDDHA GAYÂ.

Parmi les monuments qui ont mis le plus brillamment en relief la rare sagacité de J. Prinsep, il faut placer au premier rang les inscriptions bouddhiques gravées sur les parois des belles grottes creusées dans les contreforts voisins de Buddha Gayâ. Grâce à l'application heureuse de son système de déchiffrement, il y découvrit la mention d'un roi Bindhoule du nom de *Daçaratha*, dont il fit le second successeur du grand monarque Açôka, en s'autorisant du témoignage de Faraçara, reproduit par Çrîdhara svâmin[2]. Quoique jusqu'ici on n'ait pu fonder de documents analogues avec de cette inscription d'autres conséquences que celles qu'en a déduites J. Prinsep, l'inscription elle-même n'en mérite pas moins une attention particulière, et il importe que la critique soit fixée autant que cela est actuellement possible, sur sa véritable signification. Elle nous fournit d'ailleurs, une occasion excellente de montrer combien il est toujours nécessaire de vérifier sur les monuments les copies des inscriptions qu'on a lieu de croire relevées avec le plus de soin, et de rendre ainsi hommage au zèle et à l'habileté d'un des collaborateurs et successeurs de Prinsep, le capitaine Markam Kittoe.

Nous devons en effet à cet officier plein de talent une révision attentive des inscriptions déchiffrées par Prinsep; révision qui lui a fait découvrir des fragments nouveaux que n'avaient pas aperçu les précédents voyageurs[3]. Les copies qui en sont le résultat nous fournissent le moyen d'éclaircir divers points restés obscurs pour Prinsep ou imparfaitement expliqués par lui. Quelques remarques suffiront pour montrer la supériorité des copies du capitaine Kittoe sur celles que Prinsep avait eues à sa disposition.

Des six inscriptions relevées par M. Kittoe, deux, les n°s 5 et 6, sont malheureusement très-incomplètes; trois, les n°s 1, 2 et 3, portent le nom du roi Daçaratha, une

[1] *Sanghal Doctrin.* t. II, p. 4o8.

[2] *Fac-similes of ancient Inscript.* dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 676 et suiv.

[3] M. Kittoe, *Notes on the caves of Barabar*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. XVI, 1re part. p. 681 et suiv.

seule, le n° 6, émane du roi Piyadasi, soit que ce nom désigne le Piyadasi des inscriptions dites d'Açôka, soit qu'il rappelle Daçaratha lui-même par l'épithète qui le signale dans les autres inscriptions. Je dois naturellement examiner d'abord celles des inscriptions de Daçaratha qui ont été déchiffrées par Prinsep, puisque c'est à ce déchiffrement qu'aidé par les excellents fac-simile de M. Kittoe, je compte apporter quelques rectifications. Je reproduis donc le n° 1 d'après la copie de cet officier, en séparant par des chiffres les quatre lignes dont se compose l'inscription.

N° 1.

En voici la transcription exacte : *gôpikâ kubhâ Dasalathêna dêvânaṁ piyêna ânantaliyaṁ abhisitêna âdivikênhi bhadañtêhi vâsanisidiyâyê nisiṭhâ âchandamasûliyaṁ*, et la traduction suivant Prinsep : « La caverne de la laitière, creusée par les mains de la « secte la plus dévote des ascètes Bauddhas, pour y résider dans la retraite, a été « désignée pour le séjour à perpétuité par *Dasalatha* (Daçaratha), le bien-aimé des dieux, « immédiatement après son ascension au trône. » Quand on pense à l'imperfection de l'analyse sur laquelle J. Prinsep appuye cette traduction, on a lieu d'être surpris qu'il ne se soit pas plus écarté du sens véritable. Cependant on peut traduire plus exactement encore : « La caverne de la bergère a été destinée par le roi *Dasalatha*, le bien-aimé « des Dêvas, aussitôt après sa consécration au trône, à être un lieu d'habitation pour les « respectables mendiants, tant que dureront le soleil et la lune. »

Je ne crois pas que le texte autorise cette supposition que la caverne ou la chambre si régulière et si soigneusement polie où se trouve cette inscription, ait été creusée par des Religieux Buddhistes. Les mots *âdivikênhi bhadañtêhi* sont subordonnés à *vâsanisidiyâyê*, de cette manière : « pour le séjour de l'habitation par les respectables mendiants. » Il y a même lieu de supposer que la caverne existait déjà et qu'elle était connue sous le nom de *gôpikâ*, « la caverne de la bergère. » Cela semble résulter aussi de l'emploi du mot *nisiṭhâ*, qui est le pâli *nisiṭṭhâ*, probablement pour le sanscrit *nichṭhitâ*, « fixée, » ou encore pour *nisrĭchṭâ*, « confiée. » Cette dernière preuve cependant ne vaut pas celle que je tire du nom en apparence préexistant de la caverne, et le participe *nisiṭhâ* pourrait très-bien se dire aussi d'un premier établissement. Ce qu'il y a de probable, c'est qu'il existait dans le groupe de rochers granitiques qui s'élève au nord de Gayâ, des cavernes naturelles qu'on avait déjà distinguées par des noms, et que Daçaratha en fit des cellules qu'il destina aux Religieux Buddhistes qui voulaient vivre dans la retraite.

On doit à Prinsep l'explication du mot *kubhâ*, que je n'ai cependant pas encore rencontré dans les textes pâlis de Ceylan avec le sens de *caverne*, ainsi que celle des mots *gôpikâ*, *ânamtaliyaṁ*, *abhisitêna* et *bhadañtêhi*. Le premier de ces termes, *gôpika*, donne cependant lieu à une observation purement philologique en apparence, mais qui, avec d'autres faits que celui-ci, pourrait avoir plus de portée. En traduisant *gôpikâ kubhâ* par « la caverne de la laitière, » on fait de ce terme un composé où *gôpikâ* est le substantif sanscrit signifiant *bergère*. Mais ne serait-il pas possible aussi que *gôpikâ* fût un adjectif dérivé de

gôpa, en rapport avec kubhâ? On traduirait alors « la caverne des bergers, » la caverne où des bergers avaient coutume de se réunir. La modification que cette analyse apporte au sens n'est certainement pas considérable; il fallait cependant l'exposer, pour le cas où elle pourrait profiter à d'autres inscriptions moins faciles.

Quant aux autres parties du texte, Prinsep a été moins heureux. Ainsi *vâsaniçidiyâyê* ne répond pas au sanscrit *vâsane çuddhyâi*, mais à *vâsa niçîdyâya*, au datif, si toutefois un tel mot peut être régulièrement formé avec le sens de « lieu qui doit être habité, lieu fait « pour qu'on s'y établisse. » Les copies de M. Kittoe, en donnant *âtchañdamasâliyañ* (ce que Prinsep eût pu reconnaître dans la seconde de ses inscriptions), nous fournissent le véritable sens de l'expression où Prinsep voyait *âtchandramâ âlayaḥ*, « demeure qui doit « durer autant que la lune. » Ce composé se divise ainsi, *â-tchañdama-sâliyam*, et le dernier mot y représente le sanscrit *sûryam*. Sur les trois inscriptions qui portent le nom de *Dasalatha*, deux lisent *âtchañdama sâliyañ*, et une seule *âtchañdama âliyañ*. C'est d'après cette dernière leçon qu'avait traduit Prinsep, et c'est elle qui l'avait engagé à chercher en cet endroit l'idée de *demeure*, *âlaya*. L'autorité de Prinsep a fait croire à M. Kittoe que la leçon *sâliyañ* était une faute du graveur[1]; c'est le contraire qu'il faut dire: *sâliyañ* pour *sûryam* est la leçon véritable, et *âliyañ*, s'il existe en réalité sur le monument, ne donne aucun sens et a été gravé à tort à la place de *sâliyañ*.

Le seul terme vraiment difficile de cette inscription est celui que je lis *âdivikêñhi* avec les fac-similés nos 3 et 4 de M. Kittoe, car dans l'inscription n° 2 la syllabe *di* ressemble plutôt à [illegible]. Prinsep a cru reconnaître dans ce mot le sanscrit *âdivikrântâiḥ*, auquel il a donné le sens de « par les plus dévots. » Mais il se présente contre cette explication une objection grave, c'est que le sanscrit *vikrâmâiḥ* devrait, dans ce dialecte populaire, se montrer sous la forme de *vikramêhi* ou *vikamêhi*; l'anusvâra qui précède la syllabe *hi* étant destiné à renforcer la formative de l'instrumental *êhi*, et ne représentant pas le *m* radical de *vikrama*. Pour moi, je n'hésite pas à faire ici appel à une transformation de lettres qui, pour ne plus exister, à ma connaissance du moins, que dans le singhalais, a cependant pu se produire anciennement dans l'Inde centrale sous l'influence des mêmes causes que celles qui ont présidé à la transformation des mots sanscrits en singhalais ou en pâli. En deux mots, la syllabe *di* représente pour moi la syllabe sanscrite *dji*, et *âdivikêñhi* est pour *âdjîvikêhi*, « par les mendiants[2]. » Ces mendiants sont qualifiés de *bhadanta* « respec« tables, » titre qu'on applique aux Religieux Buddhistes; ce ne sont donc pas des ascètes étrangers à la croyance de Çâkyamuni, comme on le voit quelquefois dans des textes pâlis et sanscrits, où on rapproche les *âdjîvikas* des *Nigaṇṭhas* et autres Religieux que les

---

[1] *Notes on the caves of Burabur*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. XVI, 1re part. p. 412.

[2] Voici une liste de quelques mots singhalais comparés à leur prototype sanscrit, qui prouve l'existence de cette transformation; je me borne aux cas où la lettre à transformer est initiale : singhalais *div*, « vie » = sanscr. *djîva*; *diva*, « langue » = s. *djihvâ*; *deṭu*, « le meilleur » = s. *djyêchṭha*; *diya*, « victoire » = *djaya*, et aussi « monde » = s. *djagat*; *diva*, « rapidement » = s. *djava*; *dala*, « hâte »; *dala*, « eau » = s. *djala*; *dana*, « naissance » = s. *djana*, et aussi « genou » = *djânu*; *dada*, « oiseau » = s. *dvidja*; *danand*, « connaître » = *djnâ*. Cette transformation rappelle celle d'un *z* zend en un *d* persan.

Buddhistes méprisent pour leurs habitudes grossières. Il faut donc conclure de l'emploi qu'on fait de ce mot dans une inscription royale, que le nom d'*âdjîvika* (comme on doit l'écrire ici) n'avait rien d'injurieux, et que, signifiant, d'après son étymologie, « celui « qui vit de la charité des autres », il pouvait aussi bien s'appliquer aux Buddhistes qu'aux Brâhmanes. Le texte de notre inscription est d'ailleurs un argument de quelque poids en faveur de l'orthographe qui lit *âdjîvika*, plutôt que *adjîvaka*, avec un *â*. L'allongement de la première voyelle doit résulter en effet de l'influence du suffixe *ika* qui s'ajoute au primitif *adjîva*, « absence de moyens de vivre », d'où *âdjîvika*, « celui pour qui existe « l'absence de moyens de vivre. » Je ne dois pas oublier cependant de remarquer que Lassen a proposé pour ce mot une interprétation un peu différente, qui en restreint davantage le sens; il traduit *adjîvika*, avec un *a* bref, par *ohne lebende*, et pense qu'on désignait ainsi les ascètes qui ne mangeaient rien de ce qui avait eu vie.[1]

Quelques mots nous suffiront pour signaler les particularités par lesquelles les autres inscriptions des grottes de Gayâ se distinguent de celle que je viens d'expliquer. La seconde inscription ne diffère de la première que par le mot *vapiyakâ kubhâ* et par *nisiṭhé* au lieu de *nisiṭhâ*; la leçon *nisiṭhé* (le masculin pour le féminin) est certainement fautive. Quant au terme qui ouvre l'inscription et qui exprime le nom sous lequel était connue la caverne, Prinsep croyait qu'il représentait le sanscrit *viprikâ garbhaḥ*, et il le traduisait par « la caverne de la jeune fille Brahmane[2]. » Je ne pense pas que cette explication puisse se soutenir, parce qu'on ne s'explique pas comment *vipra*, « Brâhmane », aurait perdu son *i* étymologique pour devenir *vapiyaka*. De plus, il n'est pas évident que nous ayons encore la lecture véritable de ce mot; le cap. Kittoe, qui a examiné avec soin l'inscription même, dit que la seconde lettre ressemble assez à un 𑀓 *ka*, mais qu'on remarque au-dessous un trait qui peut répondre à l'*ikar* bref (est-ce le *ri* qu'il veut dire?) qu'on a supposé ne pas exister en pâli. Puis, après ces remarques, dont je ne comprends pas bien la portée, parce que le fac-simile de M. Kittoe ne me paraît pas en fournir les éléments, l'auteur ajoute que cette nouvelle lecture donnerait *veprika*, au lieu de *vapriya*; de sorte qu'après avoir suspecté l'exactitude de la seconde lettre du mot, c'est la troisième qu'il change. Mais sa copie et celle de Prinsep, les seuls documents dont nous puissions faire usage à Paris, donnent 𑀯𑀧𑀺𑀬𑀓, que Prinsep nous a appris à lire *vapiyaka*, probablement pour *vapiyakâ*, terme qui serait ici au féminin comme dans les autres cavernes. Cette lecture, je l'avoue, ne m'a pas conduit à un sens définitif. On peut y voir l'altération d'un adjectif qui viendrait soit du thème *vâpî*, « fontaine », soit du thème *vapra*, « butte, chaussée, rempart. » Cette dernière explication répondrait assez à la situation de la caverne au milieu des rochers granitiques où elle a été découverte. D'un autre côté, le nom de *gôpikâ* donné à une autre cellule nous invite à supposer que ces cavernes étaient dénommées d'après la profession de ceux qu'on voyait s'y retirer, de sorte qu'on pourrait songer aussi au primitif *vâpa* ou *vâpin*, « l'art de tisser ou le tisserand », et traduire *vapiyakâ kubhâ*, « la caverne des tisserands. » Lassen, qui remarque juste

---

[1] Lassen, *Ind. Alterth.* t. II, p. 227, note 1, à l'occasion du *Mahâvaṃsa*, chap. v, p. 67.

[2] *Fac-simile of ancient inscript.* dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, 2ᵉ part. p. 677.

ment que les noms de ces grottes ne sont pas très-clairs, propose de ramener *vapiyaka* à *vâpîyaka* et de traduire ce mot par *étendu*[1].

L'inscription n° 3 ne diffère des deux précédentes que par le mot initial qui sert d'épithète à *kubhâ*, et qui est écrit 𑀯𑀟𑀣𑀺𑀓 *vaḍathika*. Je soupçonne sous *vaḍatha*, primitif de *vaḍathikâ*, le sanscrit *vriddhârtha*, « celui qui a fait croître ses richesses, » car j'ai remarqué que l'influence d'un *ri* sanscrit, même après qu'il a été supprimé en pali, agit encore sur la dentale voisine et change un द *da* en ड *ḍa*. La dénomination résultant de cette analyse n'aurait rien d'extraordinaire. On aurait dit « la caverne de celui qui a cru en richesses, » soit qu'un homme enrichi s'y fût retiré pour mettre à l'abri ses biens, soit qu'il y eût vécu en anachorète, après avoir renoncé à sa fortune.

Les trois inscriptions que je viens de rappeler portent toutes le nom de *Daçaratha*, le roi chéri des Dêvas; elles sont contemporaines de son accession au trône; conséquemment, en admettant avec le *Vishṇu purâṇa* que Daçaratha soit le petit-fils d'Açôka[2], et avec Turnour et Lassen, qu'Açôka soit le même que le *Piyadasi* des grandes inscriptions buddhiques dont je me suis occupé plus haut, les inscriptions de Gayâ ne seront pas de beaucoup postérieures à l'an 226 avant notre ère, époque à laquelle Lassen place la mort d'Açôka[3]. Les monuments ne nous ont pas jusqu'ici donné le moyen d'étendre ou de préciser davantage ce résultat exposé par Prinsep et adopté par Lassen[4]. Au reste, en attendant que de nouveaux livres viennent éclairer cette partie si importante de la chronologie indienne, je reproduirai ici le texte même du *Bhâgavata purâṇa* avec la glose de Çrîdhara svâmin, parce que Prinsep, qui en a fait usage le premier, a oublié d'indiquer en quelle partie de cette grande compilation il fallait le chercher. Au commencement du livre XII, chapitre i, stance 12, on lit trois stances sur la famille des Mauryas dont voici la traduction littérale:

« C'est ce Brâhmane (Tchâṇakya) qui consacrera roi par l'onction royale Tchandragupta; le fils de ce roi sera Vârisâra, qui aura pour fils Açôkavardhana.

« Le fils de ce dernier sera Suyaças et le fils de Suyaças, Saṅgata. Ce dernier aura pour fils Çâliçûka, qui donnera le jour à Sômaçarman.

« Ensuite Çatadhanvan naîtra de Sômaçarman et le fils de Çatadhanvan sera Vrihadratha; ce sont là les dix rois Mauryas, qui ont régné ensemble cent trente-sept ans[5]. »

Si l'on additionne les noms cités dans ces stances, on n'en trouvera que neuf; et si l'on compare ce résultat avec celui qui est consigné dans le *Vishṇu purâṇa*, on trouvera également ces neuf noms, plus celui de Daçaratha, qui est donné comme fils de Suyaças et comme père de Saṅgata[6]. Annoncer dix rois et n'en nommer que neuf, c'est compter sur la connaissance que le lecteur est censé avoir à l'avance de ce dont on lui parle; et disons-le franchement, c'est remplir son devoir de compilateur avec une incurie plus qu'indienne. Aussi Çrîdhara svâmin, qui est malheureusement trop sobre de rectifications de ce genre, commentant la troisième de ces stances par une phrase qui s'applique à

---

[1] *Ind. Alterth.* t. II, p. 272, note 1.

[2] Wilson, *Vishṇu purâṇa*, p. 470 et note 24.

[3] *Ind. Alterth.* t. II, p. 271.

[4] *Ibid.* t. II, p. 272.

[5] *Bhâgavata purâṇa*, liv. XII, chap. i, st. 12.

[6] *Vishṇu purâṇa*, p. 468 et suiv.

Digitized by Google

toutes les trois à la fois, s'exprime ainsi : « Daçaratha, nommé le cinquième de ces rois « par Paraçara et par d'autres, doit être réintroduit ici; avec ce roi, les Mâuryas sont au « nombre de dix, et ils ont régné ensemble cent trente-sept ans. »

Au reste, quand même d'autres monuments viendraient plus tard déranger la place qu'occupe actuellement Daçaratha dans la série des Mâuryas, ce que nous devons tenir pour certain, c'est que les trois inscriptions qui portent son nom sont des monuments buddhiques. J'en trouverais la preuve dans un seul mot, dans le nom de *bhadanta* donné aux Religieux auxquels étaient assignées les grottes de Gayâ. Ce titre me paraît rarement employé chez les ascètes brâhmaniques. La dérivation des grammairiens indiens, qui le tirent de *bhand*, me paraît trop insuffisante; c'est bien toujours à ce radical que je le rattacherais, mais j'en ferais la forme prâcrite du participe présent de ce verbe, *bhadanta* pour *bhadat*.

Il nous reste encore à examiner trois inscriptions en caractères anciens qui portent sur le fac-simile de M. Kittoe les nos 4, 5 et 6. Il est à regretter que ces inscriptions soient aussi courtes; car quoiqu'elles soient courtes et d'une rédaction peu variée, elles eussent pu nous fournir quelques mots ou encore inconnus, ou imparfaitement expliqués jusqu'ici. Elles offrent toutes les trois le nom du roi Piyadasi; deux sont datées de la douzième année de son règne, la troisième l'est de la dix-neuvième année. La première de ces trois inscriptions étant parfaitement lisible, il suffira d'en donner la transcription : *lâdjinâ piyadasinâ duvâdasavasâbhisitênâ iyam kubhâ khalatikapavatasi dinâ âdivikênhi*. « Par le « roi Piyadasi, la douzième année de son sacre, cette grotte dans la montagne *Khalatika* a « été donnée [pour être habitée] par les mendiants. » Il est probable que l'inscription est incomplète et qu'elle devait se terminer à peu près comme les formules plus entières expliquées plus haut; car le mot *âdivikênhi* signifie ici comme dans les autres cavernes, « par « les mendiants, » et ce mot appelle nécessairement une idée comme celle de « donnée « afin d'être habitée par, etc. » Il se pourrait cependant que le mot *âdivikênhi* eût été employé comme datif, et s'il était démontré que l'inscription est réellement complète, ce serait la seule explication possible, et il faudrait traduire : « cette grotte a été donnée aux « mendiants. » Il est en effet à remarquer que M. Kittoe ne dit pas positivement que l'inscription soit restée inachevée; il signale seulement cette circonstance qu'il a restauré avec beaucoup d'attention les cinq derniers caractères qu'on avait cherché à effacer à coups de marteau. Toutefois, comme le travail intérieur de la grotte n'a pas été terminé, il se peut qu'il en soit de même de l'inscription.

Le seul mot encore inconnu de l'inscription et le plus intéressant est celui que je lis *khalatika pavatasi*, pour le sanscrit *skhalatika parvatê*, « dans la montagne glissante, » ou plus littéralement, dans la montagne sur laquelle on ne peut marcher sans faire des faux pas. La grotte était donc creusée dans une partie de la montagne où l'on n'arrivait que difficilement; or c'est là exactement la situation où la description de M. Kittoe place la grotte dite de *Viçvamitra* sur les murs de laquelle a été gravée notre inscription. Voici ses propres paroles qui méritent d'être rapportées : « Nous arrivons ensuite au haut de « la face raide et glissante d'une masse nue de syénite de plus de cent pieds, où paraissent

« les restes d'un mur grossièrement construit qui relie entre elles les masses de rochers « avançant au delà, à une petite distance, et glissant du haut en bas d'un roc que la ré-« pétition de cette pratique a fini par polir, nous trouvons auprès de la première « caverne nommée *Vapiamitra*. » On voit que la montagne où se trouvait cette grotte ne pouvait être mieux désignée que par le mot *khalatika*, « où l'on ne marche qu'en glis-« sant; » la convenance d'une telle dénomination, jointe à la forme même du mot *khalatike*, m'engage à croire que c'était là le nom propre de cette montagne.

La cinquième inscription, qui est du même roi et de la même année, est mutilée et illisible dans ses huit derniers caractères. Ce que M. Kittoe en a copié donne cette lecture : *lâdjinâ Piyadasinâ duvâdasavasâbhisitênâ iyaṁ nigôhakubhâ di...* plus huit lettres frustes. Cette inscription qui se voit dans la grande grotte à l'extrémité de laquelle est un *Tchaitya*, et qu'on nomme actuellement *Satgarbha*, a été, selon M. Kittoe, détruite à coups de marteau, particulièrement vers la fin. M. Kittoe y lit *nigôpa* le seul mot qui soit encore inconnu; mais son fac-simile donne clairement *nigôha*, moins la première lettre qui est un peu confuse. Si l'on admet qu'elle représente la syllabe *ni*, le mot *nigôha* signifiera soit *cachette*, soit le *figuier indien*, car *nigoha* est l'altération populaire de *nigrodha*, qui a été employé concurremment avec le classique *nyagrôdha*. La syllabe *di* qui suit ce mot, est peut-être l'initiale de *dina* ou *dinna*, pour *dinnâ*, « donnée; » mais ce peut être aussi le commencement du mot par lequel on dénommait la montagne où était creusée cette caverne. Ce qui me porterait à croire que cela est ainsi, c'est que, à la troisième avant-dernière figure, on peut encore reconnaître la syllabe *ta*, qui serait la fin de *pavatasi*, comme dans l'inscription précédente. La partie de l'inscription qui reste actuellement doit se traduire ainsi : « Par le roi Piyadasi, la douzième année de son sacre, cette caverne « du *nigôha* (le figuier indien) a été donnée; » le reste manque.

La sixième inscription, qui se compose de cinq lignes, se trouve dans la grotte dite *Karan tchôupar*. Il est fort à regretter qu'elle soit si fruste; car, outre qu'elle est du même roi Piyadasi, elle porte une autre date de son règne, et les termes y sont disposés d'une manière nouvelle. A la première ligne on voit distinctement *lâdjâ Piyadasi*, « le roi Piya-« dasi, » ce qui met le roi en scène au nominatif, à la différence des autres inscriptions où il paraît à l'instrumental. Le signe qui vient ensuite est presque effacé, mais je crois y reconnaître un *ê* initial que je joins aux signes suivants, lesquels me donnent, si je ne me trompe, *ékûnévîsativasâbhisitê*. En admettant quelques légères irrégularités dans la forme des voyelles, on doit lire *ékûnavîsati vasâbhisitê*, « la dix-neuvième année depuis son sacre. » Ce qui reste de l'inscription est trop effacé pour suggérer, à mes yeux du moins, même un sens conjectural. Après deux caractères frustes vient *tham*, qui ferait penser à *thambha*, si le signe qui succède à *tham* était plus clair. On aimerait à voir ici *silathambha*, « co-« lonne de la morale, » ce qui serait une allusion aux édits moraux qu'avait déjà fait inscrire Piyadasi sur un si grand nombre de colonnes dans diverses contrées de l'Inde centrale. Malheureusement, je ne puis rien faire des deux signes qui suivent *tham* et de ce qui succède *mathata*, plus un signe illisible. Viennent ensuite six caractères parfaitement

---

Journ. asiat. Soc. of Bengal, t. XVI, 1re part. p. 405.

lisibles qui donnent : iyaṁ *lobhâ sapiyêkha*, ou peut-être *sapiyêkhâ*, ce qui semble indiquer une proposition qui commence et qui devait renfermer à peu près les termes suivants : « cette caverne » avec sa désignation ou celle des personnes auxquelles elle était destinée par le roi, le tout rendu par six caractères, dont les quatre premiers se lisent, comme je viens de le dire, *sapiyêkha*, et dont les cinq autres sont complétement effacés; plus le mot *dânâ*, dont la première syllabe est fruste et la seconde, *nâ*, est parfaitement visible. L'inscription est terminée par le signe du *Svastika*. Quelque peu productives que soient, quant à présent, ces remarques, j'ai cru cependant devoir les donner, pour que des lecteurs, ou mieux servis que moi par leur pénétration, ou éclairés par la connaissance d'autres monuments, puissent les exercer sur ces curieux restes de la puissance du Buddhisme dans le Bihar, l'ancien théâtre des premières prédications de Çâkyamuni.

N° XI.

SUR LES DIX FORCES D'UN BUDDHA.

(Ci-dessus, chap. III, f. 41 a, p. 367.)

Les dix forces d'un Buddha sont une des catégories intellectuelles et morales auxquelles il est fait le plus fréquemment allusion dans les livres canoniques des Buddhistes, et l'idée en doit être ancienne, car on les trouve aussi souvent rappelées dans les textes du Népal que dans ceux de Ceylan. La conviction où sont les Buddhistes de toutes les écoles que le Buddha les possède au degré le plus élevé, lui a fait donner le titre de *Daçabala*, « celui qui a les dix forces. » Ce titre est un des plus estimés de ceux qu'il porte; on le trouve à chaque instant dans les textes, et il paraît même sur des monuments épigraphiques où il est question du Buddha Çâkyamuni. J'en citerai pour exemple l'inscription gravée sur une plaque de cuivre que M. Bird a trouvée dans un des Stûpas de Kanari, ouvert par lui, il y a quelques années.[1]

---

[1] J. Bird, *Opening of the Topes at the Caves of Kanari near Bombay and the relics found in them*, dans *Journ. asiat. Soc. of Bengal*, t. X, 1re part. p. 94 et suiv. et *Hist. researches on the Bauddha and Jaina religions*, p. xx et pl. XLVII, n° 18. On voit qu'il existe déjà deux copies de cette inscription, qui est une des plus curieuses qu'on ait encore découvertes dans l'Inde; mais soit que ces copies aient été exécutées négligemment, soit que la planche de cuivre ait été primitivement mal gravée, je n'ai pu la lire entièrement, ni rallier à un sens suivi les parties du texte mêmes qui me sont intelligibles. Je dois cependant dire que la traduction donnée par les Pandits de Calcutta ne peut soutenir un examen sérieux. Ainsi la date et le lieu qui sont ainsi exprimés au commencement de l'inscription : *Bhrakujakana pravardhamâna râdjya samvatsara çatadvaya pañtchatchatvâriñçad uttarê Krichnagiri mahâvihârê*, signifient, selon les Pandits, « dans l'année du règne de la ligne Trikudaka, environ cent ans à *Bardhamana*, 54 au nord et 85 à *Mahâ behar*. » Quoique l'ère et le royaume dont il est ici question ne soient pas encore déterminés, il est évident que la première ligne de l'inscription doit se traduire littéralement : « après l'an 245 du royaume de *Bhrakujakana pravardhamâna*, dans le grand *Vihâra* de *Krichnagiri*. » Rien n'indique qu'il soit ici question de l'ère de Vikramâditya; j'inclinerais même à supposer que cette date se rapporte à l'ère des Balabhis que l'on place vers l'an 318 de J. C. (Prinsep, *Useful tables*, part. II, p. 107 et

Mais si les allusions que font les textes à ces dix forces sont aussi fréquemment répétées que l'est le titre qu'elles ont valu au Buddha, on n'en peut dire autant de l'énumération de ces dix forces elles-mêmes, et surtout des explications dont chacune d'elles aurait besoin. Ce silence des textes est très-aisément explicable; les auteurs n'ont pas besoin de dire ce que sont les dix forces, chaque fois qu'ils en parlent; la définition en a dû être donnée une fois pour toutes dans les commentaires qui ont été composés à l'époque où le Buddhisme a essayé de se constituer sous une forme dogmatique.

De ces deux sources d'instruction, l'énumération des dix forces et l'explication de chacune d'elles, je n'ai encore trouvé que la première en sanscrit, tandis que je les ai rencontrées l'une et l'autre dans un texte pâli de Ceylan. La première m'est fournie par le *Vocabulaire pentaglotte* des Chinois, la seconde, par le *Djina alamkara* des Singhalais[1]. Nous avons de plus à notre disposition l'interprétation tibétaine que M. Foucaux a placée dans une note de sa traduction du *Rgya tch'er rol pa*, à l'occasion de la catégorie des dix forces[2]. J'avais espéré trouver un secours de plus dans le commentaire du lexicographe Hêmatchandra sur l'*Abhidhâna tchintâmaṇi*; mais soit qu'il existe quelque déplacement fautif dans les manuscrits qui ont servi à l'édition de Saint-Pétersbourg, soit que l'auteur Hêmatchandra eût perdu sur ce point la véritable tradition buddhique, la liste qu'il donne des dix forces d'un Buddha n'est autre que celle des dix *Pâramitâs* ou vertus transcendantes dont j'ai traité plus haut[3], sauf la substitution de *çânti* « la quiétude » à la sixième vertu, qui est *pradjñâ* « la sagesse, » selon la liste du *Vocabulaire pentaglotte*. Il faut donc

Reinaud, *Mémoire sur l'Inde*, p. 104 et 105.) Cette supposition, qui reporterait l'inscription, et par suite la fondation du Dhagoba au milieu duquel elle a été trouvée, vers la fin du VIe siècle de notre ère, s'accorde assez bien avec le style du caractère sanscrit, qui rappelle, quoique imparfaitement quant à la pureté des formes, le sanscrit des Guptas du Kanoudj. Quant au lieu où a été élevé le Dhagoba, ou, comme s'exprime le texte, le *Tchâitya*, si je le lis bien, comme je crois le faire, c'est le Mahâvihâra ou le grand monastère de *Krichnagiri*. Or il est fort possible que *Krichnagiri* « la montagne noire ou la « montagne de *Krichna* » soit le type ancien du nom moderne de *Kanari*, comme l'écrivent quelques auteurs, et en particulier Fergusson (*Illustr. of the Rock cut temples of India*, passim); car on sait que le sanscrit *Krichna* devient en pâli *Kaṇha*, et dans le *Prem sagar* le jeune héros Krichṇa est à tout instant nommé *Kânhâ* (*Prem sagar*, p. 17, éd. Eastwick). À la fin de la seconde ligne et au commencement de la troisième, je lis distinctement *daçabalabalinaḥ bhagavataḥ Çâkyamuneḥ samyaksambuddhasya*, « du bienheureux Çâkyamuni parfaitement et complétement Buddha qui possède les « dix forces, » où nous voyons l'expression de *daçabala* qui fait l'objet même de la présente note. À la quatrième ligne je lis encore *tasyâm paramamuneḥ agryaçrâvakasyâryaçâradvatîputrasya tchâitya* « pour l'Ârya, fils de Çâradvatî, le premier des auditeurs de cet excellent solitaire, ce *Tchâitya*. » Malgré les lacunes qui précèdent et qui suivent, nous apprenons par ce passage que le *Tchâitya* ou Dhagoba de Kanari, celui-là même qui se trouve devant la grande chambre contenant un autre Dhagoba, avait été élevé à la mémoire de *Çâriputra*, le premier des disciples de Çâkyamuni, dont les titres religieux forment le début de l'inscription. Par qui cette marque de respect lui avait-elle été donnée? Est-ce par le *Buddharatcha* de la fin de la troisième ligne, si tant est qu'il ne faille pas lire *Buddharutchêr* et faire de ce mot une épithète, « de celui qui a l'éclat « d'un Buddha, » c'est ce que je ne saurais décider à cause de l'obscurité du texte.

---

[1] *Vocab. pentagl.* sect. V; *Djina alamkâra*, f. 14 b, l. 5 et suiv.

[2] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 44.

[3] *Abhidhâna tchintâmaṇi*, st. 131, p. 28 et schol. p. 317; ci-dessus, ch. VII, p. 544 et suiv.

Digitized by Google

laisser de côté la liste de Hêmatchandra qui ne nous apprendrait rien, pour porter toute notre attention sur celle du *Vocabulaire pentaglotte*, et particulièrement sur les commentaires du *Djina alamkâra*. Il est à regretter que mon manuscrit ne soit pas assez correct pour que j'en aie pu donner une traduction suivie; mais ces commentaires sont si développés et les exemples empruntés aux livres canoniques dont ils se composent sont si nombreux, qu'il est presque toujours possible de comprendre la pensée du scholiaste. C'est, je l'espère du moins, ce que le lecteur va bientôt reconnaître lui-même.

La première force d'un Buddha, selon le *Vocabulaire pentaglotte*, est *Sthânasthânadjñâna balam*; il y a là une légère faute de copiste que l'on corrigera en lisant *sthânâsthâna*; en pâli, cette force se nomme *thânâthânañâṇaṃ*. Que l'on traduise littéralement ce terme d'après le sanscrit, « la force de la science des positions et des non-positions », ou d'après le Tibétain, comme fait M. Foucaux, « la force de la science du stable et de l'instable », la définition sera aussi inintelligible d'un côté que de l'autre. Ces obscurités se dissipent à la lecture du commentaire du *Djina alaṃkâra*; voici en effet ce que j'y trouve. Lorsque le Tathâgata, celui qui donne la science, s'adresse à ses auditeurs pour les instruire, il emploie les trois formules suivantes : « faites cela, faites-le par ce moyen-là, faire cela vous produira de l'avantage et du bonheur. » L'auditeur ainsi instruit, qui se conforme à la parole du Maître, doit atteindre à tel résultat, obtenir un rang donné. C'est là un *sthâna* ou un *thâna*, c'est-à-dire une position, ou une proposition légitime, une assertion permise, et en fait, quelque chose de possible. Mais dire que l'auditeur ainsi instruit, qui n'a pas accompli les devoirs de la morale, obtiendra tel ou tel rang, c'est là une proposition illégitime, une assertion qui n'est pas permise, en fait, quelque chose d'impossible, ou, comme dit la définition, un *asthâna* ou *athâna*. Le Tathâgata dans la bouche duquel le commentateur place cet énoncé, qui est vraisemblablement emprunté à quelque *Sutta*, énumère aussi un grand nombre de thèses dont les unes passent pour fondées, les autres pour non fondées; tantôt c'est l'affirmative, tantôt la négative qui précède. Voici quelques-unes de ces thèses prises pour exemple par le Tathâgata. Qu'un homme éclairé prive sa mère de la vie, c'est là une thèse inadmissible; mais qu'un homme vil se souille d'un tel crime, c'est là une thèse possible. Qu'un homme éclairé produise un schisme dans l'Assemblée des Religieux, c'est là une thèse impossible; mais qu'un homme vil commette ce crime, c'est là une thèse possible. Qu'un homme éclairé voulant nuire au Tathâgata fasse couler son sang, ou détruise le *Stûpa* du Tathâgata après qu'il est entré dans le *Nirvâṇa* complet, c'est là une thèse inadmissible; mais qu'un homme vil se rende coupable de ces divers crimes, c'est là une thèse parfaitement admissible. La science approfondie de ces diverses propositions est ce qu'on nomme *Sthânâsthânadjñâna*, « la connaissance des propositions admissibles et des propositions inadmissibles », ou, dans notre langage, du possible et de l'impossible en droit. L'homme, avec sa raison limitée, ignore réellement ce qui est possible et ce qui ne l'est pas; un Buddha seul, connaissant toutes les lois, sait quelle chose est possible et quelle autre est impossible. Le mot *sthâna*, et en pâli *thâna*, se prête donc à deux acceptions qui reviennent au fond à une seule. S'agit-il des réalités dont on constate les rapports, *sthâna* signifie « situation, position »; mais s'il s'agit de

l'enseignement qui fait connaître ces rapports, en les affirmant ou en les niant. *sthâna* doit signifier « position, proposition, thèse. » Ainsi « l'homme vertueux est heureux » et « l'homme vertueux est malheureux » sont deux situations dont l'une est, et dont l'autre n'est pas, au moins en droit; et ce sont aussi pour le Buddha qui énonce ces affirmations contradictoires, deux positions dont l'une est admissible, et dont l'autre ne l'est pas. Au reste, je dois me hâter d'ajouter que le sens assigné ici à *sthâna* n'appartient pas en propre aux Buddhistes; il est parfaitement classique et se trouve justifié par un texte de la Bhagavad gîtâ où Schlegel traduit bien *sthânê* par *jure*, « avec juste raison[1]. »

La deuxième force est, selon le *Vocabulaire pentaglotte*, *Karmavipâkadjñânabalam*, « la force de la connaissance de la maturité des actions, » et, selon le *Djina alaṁkâra*, *Sabbatthagâminipaṭipadâñâṇaṁ*, « la connaissance des degrés qui échoient universellement (aux « êtres). » C'est, avec d'autres mots, la même idée que la définition du *Vocabulaire pentaglotte*, et les développements qui suivent ne laissent aucun doute à cet égard. Les Tibétains traduisent dans le même sens: « la science de la maturité complète des œuvres. » Voici maintenant comment le commentateur du *Djina alaṁkâra* entend cette force en la rattachant à la précédente. Bhagavat a dit que tous les êtres, quels qu'ils soient, se placent ou dans les positions dites *ṭhâna*, ou dans les positions dites *aṭhâna*, c'est-à-dire qu'ils commettent des actions donnant lieu soit à des thèses admissibles, soit à des thèses inadmissibles. Les auteurs de ces deux catégories d'actions vont les uns dans le ciel, les autres dans les existences inférieures où ils sont punis et malheureux; d'autres enfin atteignent le *Nibbâna*. Les créatures sont toutes destinées à mourir, car la vie [illegible] est la mort. Elles seront placées après leur vie selon leurs œuvres, et recueilleront le fruit de leurs vertus ou de leurs vices. Les pécheurs renaîtront dans l'enfer, les hommes vertueux reparaîtront dans une meilleure existence, mais d'autres, ayant reconnu la véritable voie, parviendront au *Nibbâna* complet. Ces derniers sont ceux qu'on nomme *anâsava*, « exempts des souillures « du péché, » et comme le dit positivement le commentateur, « affranchis des causes qui « produisent la renaissance. » Ils atteignent le *Nibbâna* ou, à proprement parler, ils s'anéantissent comme une flamme éteinte qui ne se rallume plus. L'enfer, une bonne existence, le *Nibbâna*, ce sont là les rangs ou degrés du péché, de la vertu et de l'affranchissement de toute imperfection. De ces trois degrés, ceux qui ont pour résultat un état quelconque d'existence sont les degrés universels; celui qui a pour but l'anéantissement ou la non existence est le degré essentiel. La science qui connaît à fond tout cela se nomme « la connaissance des degrés qui échoient universellement aux êtres. »

La troisième force, selon le *Vocabulaire pentaglotte*, est *Viçvaçradhâdjñânabalam*. Cet énoncé doit être fautif, car, tel qu'il est, il ne se prête à aucune traduction. Au lieu de *çradhâ*, il faut certainement lire *çraddhâ*, de sorte qu'on traduirait ainsi cette catégorie « la force de la connaissance de la foi de tous. » Cela n'est certainement pas encore clair, et j'ajoute que la version tibétaine, « la force de la science des divers respects, » ne l'est pas davantage. C'est cependant bien l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte* qu'entendent rendre ainsi les Tibétains; ce point me paraît évident malgré l'obscurité de leur version.

---

[1] *Bhagavad gîtâ*, chap. xi, st. 36, éd. Lassen.

Digitized by Google

Ce qui ne l'est pas moins à mes yeux, c'est que le *Vocabulaire pentaglotte* place ici sous le n° 3 une catégorie qui, dans le *Djina alaṁkâra*, paraît seulement sous le n° 4, et que ce déplacement est fautif en ce qu'il rompt la série des explications par lesquelles le commentateur de ce dernier ouvrage rattache les uns aux autres les divers termes de l'énumération des dix forces. Je n'hésite donc pas à préférer ici l'autorité du *Djina alaṁkâra* à celle du *Vocabulaire pentaglotte*, et prenant pour le n° 3 l'énoncé que le premier de ces deux textes place sous ce numéro même, je renverse l'ordre du *Vocabulaire*, remontant au n° 3 son n° 4 actuel, et descendant son n° 3 au lieu et place de son n° 4.

Le résultat de cette interversion, c'est que le n° 4 actuel du *Vocabulaire*, devenu pour moi le n° 3 véritable, est ainsi conçu : *Nânâdhâtu djñânabalaṁ*, littéralement « la force de la connaissance des éléments multiples. » Cet énoncé est, selon le *Djina alaṁkâra* : *Anekadhâtunânâdhâtuñâṇaṁ*, « la connaissance des éléments multiples et des éléments divers. » Les Tibétains le traduisent ainsi : « la force de la science des diverses régions. » Nous allons voir que le mot « région » n'est qu'une traduction imparfaite du terme de *dhâtu*, « élément, » et qu'il faut entendre ce terme dans le sens très large que j'ai essayé de justifier plus haut[1]. Voici en effet comment s'exprime le commentateur du *Djina alaṁkâra* : « Le degré universel, c'est le monde des éléments multiples ; le degré spécial ou individuel, c'est le monde des éléments divers. Or qu'est-ce que le monde des éléments multiples ? C'est l'ensemble de tout ce qu'on appelle *dhâtu* ou « élément, » savoir : la vue, la forme et la notion que donne la vue ; l'ouïe, le son et la notion que donne l'ouïe ; l'odorat, l'odeur et la notion que donne l'odorat ; le goûter (ou la langue), le goût et la notion que donne le goûter ; le toucher (ou le corps), l'attribut tangible et la notion que donne le toucher ; le manas (l'esprit ou le cœur), le mérite moral (ou l'être) et la notion que donne le *manas*. Il faut ajouter à cette série les éléments comme la terre, l'eau, le feu, le vent, l'espace (ou l'éther) et l'intelligence (ou la connaissance) ; puis ce qu'on nomme encore *dhâtu*, comme le désir, la méchanceté, la cruauté, l'inaction, l'absence de méchanceté, l'absence de cruauté ; comme encore la douleur, le désespoir, l'ignorance, le plaisir, le contentement, l'indifférence ; comme encore le désir, la forme, l'absence de forme, la cessation, la conception, le *Nibbâna*. Tout cela constitue ce qu'on appelle le monde des éléments multiples. Voici maintenant ce que c'est que le monde des éléments divers. C'est comme quand on dit : autre est l'élément de la vue, autre est l'élément de la forme, autre est l'élément que donne la vue ; et ainsi de tous les autres éléments énumérés tout à l'heure jusqu'à ceux-ci : autre est l'élément des conceptions, autre est l'élément du *Nibbâna*. » La science qui connaît à fond tout cela se nomme *Anekadhâtunânâdhâtuñâṇaṁ*, « la connaissance des éléments multiples « et des éléments divers. »

La transposition que je viens d'adopter pour cette partie de l'énumération du *Vocabulaire pentaglotte*, rendue déjà si vraisemblable par les observations précédentes, a cependant besoin, pour être acceptée définitivement, qu'on reconnaisse que le n° 3 du *Vocabulaire* est bien en réalité le n° 4 du *Djina alaṁkâra*. J'en fais ici la remarque parce que ces deux énoncés n'ont, au premier coup d'œil, aucune ressemblance l'un avec l'autre

---

[1] Ci-dessus, *Appendice*, n° IV, p. 512.

Après la correction que je proposais tout à l'heure, celui du *Vocabulaire* devrait se lire : *Vīryaçraddhâdjñânabalam*; tandis que le *Djina* nous donne *Sattânaṁ nânâdhimuttikatâñâṇaṁ*, ce qui signifie d'un côté « la force de la connaissance de toute foi ou de la foi de « tous, » et de l'autre, « la connaissance des diverses dispositions des créatures. » Mais la diversité de ces deux énoncés est plus apparente que réelle ; elle disparaît dans la vaste étendue des significations qu'embrasse le mot *adhimutti*, pour le sanscrit *adhimukti*. Je me suis précédemment expliqué sur ce mot qui exprime, en général, les dispositions intellectuelles ou même morales, en un mot les inclinations[1]. Or, parmi les inclinations diverses des êtres, la foi joue un des premiers rôles ; voilà pourquoi le *Vocabulaire pentaglotte* se représente la troisième force d'un Buddha de cette manière : « la force de la connaissance « de la foi de tous les êtres. » L'énoncé si divergent des Tibétains trouve également ici son explication, car, sous les mots « la connaissance des divers respects, » je soupçonne l'existence du mot *mos*, que Csoma de Cœrös rend toujours par « respect, égard, » mais qui répond régulièrement au sanscrit *adhimukti*. Il s'agit donc ici de la puissance qu'a le Buddha de connaître les inclinations, les dispositions de tous les êtres ; les développements du *Djina alaṁkâra* mettent cette assertion hors de doute. Quel que soit l'élément pour lequel les créatures ont de l'inclination, dit notre auteur, c'est vers cet élément qu'elles tendent, c'est dans cet élément qu'elles se fixent. Quelques-uns ont de l'inclination pour la forme, d'autres pour l'odeur, la saveur, l'attribut tangible, le mérite moral ou la loi. Ceux-ci ont de l'inclination pour la femme, ceux-là pour l'homme ; d'autres ont des inclinations misérables ou élevées ; quelques autres enfin ont de l'inclination pour l'état de Dêva ou pour le *Nibbâna*. La science approfondie de ces diverses dispositions, science qui permet de dire : celui-là peut ou ne peut pas être converti ; celui-là tend vers le ciel, celui-là tend vers une existence misérable, se nomme *Sattânaṁ nânâdhimuttikatâñâṇaṁ*, « la connaissance des diverses inclinations des êtres. »

La divergence que j'ai signalée entre le *Vocabulaire pentaglotte* et le *Djina alaṁkâra*, augmente avec le n° 5, et je suis certain que les énoncés de ces deux ouvrages n'expriment pas la même catégorie. Suivant le premier, la cinquième force est *Itriyaparâparadjñânabalam*, terme qui, après la correction du premier mot, *indriya* au lieu de *itriya*, doit signifier « la force de la connaissance de celui qui est supérieur et de celui qui est inférieur par les organes des sens. » Cette interprétation est reproduite par les Tibétains de cette manière : « la science des organes bons ou mauvais. » L'expression n'est sans doute pas assez claire, parce qu'on ne voit pas s'il s'agit des organes de celui auquel on attribue cette force de connaissance, ou bien de ceux des personnes étrangères, mais la version tibétaine n'en est pas moins très-rapprochée de l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte*. Il n'en est pas ainsi de la formule des Buddhistes du sud ; la voici telle que la donne le *Djina alaṁkâra* : *Atîtânâgatapatchtchuppannânaṁ kammasamâdânânaṁ vipâkavêmattatâñâṇaṁ*, c'est-à-dire, si je ne me trompe pas, « la connaissance de la mesure diverse des « conséquences résultant des déterminations d'agir passées, futures et présentes. » Nous allons voir tout à l'heure que le *Djina alaṁkâra* place au septième rang l'énoncé du *Voca-*

---

[1] Ci-dessus, chap. I, f. 16 b, st. 80, p. 337 et suiv.

bulaire pentaglotte, et comme l'énumération du *Djana* se compose de termes liés entre eux, ici encore je donne la préférence à ce livre sur le *Vocabulaire*. « Maintenant, dit le commentateur rattachant sa définition de la cinquième force à celle de la quatrième, selon les inclinations qu'ont les êtres, ils prennent telle ou telle résolution, c'est-à-dire qu'ils se déterminent pour l'action dont il y a six espèces : les uns sous l'influence de la cupidité, les autres sous celle de la haine, ceux-ci sous celle de l'erreur, ceux-là sous celle de la foi, d'autres sous celle de l'énergie, d'autres enfin sous celle de la sagesse. Ces agents, divisés en deux catégories, donnent lieu à la révolution du monde. Dans ce cas, l'action qu'on accomplit sous l'influence de la cupidité, de la haine et de l'erreur, est une action noire, et elle a un résultat noir aussi. L'action qu'on accomplit sous l'influence de la foi, mais sans énergie ni [sagesse], est une action blanche, et elle a un résultat blanc aussi. L'action qu'on accomplit sous l'influence de la cupidité, mais sans haine, et sous l'influence de l'erreur, de la foi et de l'énergie réunies, est une action à la fois ténébreuse et lumineuse, et elle a un résultat de même nature qu'elle. L'action qu'on accomplit sous l'influence de l'énergie, mais sans sagesse[1], est une action qui n'est ni noire ni blanche, et dont le résultat n'est ni noir ni blanc. C'est la meilleure action, l'action la plus excellente ; elle aboutit à la destruction de l'action[2]. Il y a ensuite quatre résolutions d'agir : celle qui donne du plaisir dans le présent pour produire dans l'avenir de la douleur ; celle qui donne de la peine dans le présent pour produire dans l'avenir du plaisir ; celle qui donne de la douleur dans le présent pour en produire également dans l'avenir ; celle qui donne du plaisir dans le présent pour en produire dans l'avenir également. Suivant que les hommes agissent d'après telles et telles résolutions, lesquelles constituent l'ensemble de leur conduite, Bhagavat leur donne ou ne leur donne pas l'enseignement. C'est ainsi qu'il n'essaye pas de convertir l'homme naturellement pervers, comme *Dêvadatta* fils de *Kôkali*[3]. Mais quand il trouve des êtres qui n'ont pas comblé la mesure du vice comme *Angulimala*, il ne désespère pas de les convertir et leur enseigne la loi. La science qui sait reconnaître et distinguer clairement les divers résultats des déterminations et des actions humaines, se nomme « la connaissance de la mesure diverse des conséquences re-« cueillies des déterminations d'agir passées, futures et présentes. »

Dans cette définition, il y a un mot, *samâdâna*, qui joue le rôle principal ; je le prends dans le sens de « détermination, résolution, pris » et particulièrement ici de « détermi-« nation suivie d'effet. » Le sens général de « résolution » me paraît résulter d'une glose de *Mahânâma* sur une des premières stances du *Mahâvamsa*, où l'expression *panidhi*, « vœu, » est employée : dit le commentateur, *[illegible]*, « pour mon-« trer ses déterminations fermes et qui ne doivent pas rencontrer d'obstacle[4]. » Mais le sens particulier de « détermination suivie d'effet » est ici le seul admissible, car il n'est question dans le passage que des actions humaines et de la mesure des résultats qu'elles amènent à leur suite.

---

[1] N'y aurait-il pas ici une négation de trop, et ne faudrait-il pas lire : « sous l'influence de l'énergie et de la sagesse ? »

[2] Conf. *Bhagavad gîtâ*, [illegible] p. xxxi et xviii.

[3] Voyez ci-dessus, p. 305.

[4] *Mahav. tîkâ*, f. [illegible]

Il resterait cependant ici une difficulté, c'est la ressemblance remarquable qui existe entre la seconde force et celle que je viens d'examiner. La seconde force, en effet, consiste dans la connaissance du résultat des actions; la cinquième consiste dans l'appréciation des conduites. Y a-t-il là, peut-on se demander, une différence assez marquée pour constituer deux catégories distinctes dans une énumération qui n'a que dix termes? Certainement, pour la logique européenne la différence est plus apparente que réelle; mais il serait peu équitable de juger les classifications des Buddhistes d'après les procédés perfectionnés des méthodes modernes. Voici, si je ne me trompe, sur quel point porte la différence de la deuxième force d'avec la cinquième. La seconde force consiste dans cette connaissance que les actions, lorsqu'elles sont arrivées à leur maturité complète, ont un triple résultat. La cinquième force consiste dans la connaissance des diverses conduites et des conséquences inégales et variées qu'elles entraînent après elles. L'une est générale et absolue, l'autre est particulière et relative; l'une atteint le résultat définitif, l'autre mesure et apprécie des conséquences partielles et passagères. Ajoutons que la cinquième force a particulièrement trait à l'enseignement du Buddha; c'est la lumière qui lui montre ceux auxquels il peut adresser sa parole, comme aussi ceux qu'elle doit trouver rebelles. Au contraire, le seul rapport qu'offre la seconde force avec les procédés d'enseignement du Buddha, c'est qu'il s'en sert pour poser absolument et comme une thèse irréfutable la triple assertion qui est pour lui un véritable dogme. Des commentaires plus étendus que ceux que nous possédons nous révéleraient peut-être des différences plus essentielles entre ces deux énoncés. Quant à présent, celles que je signale me paraissent suffire pour justifier des classificateurs aussi minutieux en général, et en même temps aussi peu difficiles que le sont les Buddhistes.

Revenons maintenant à l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte*. On vient de voir que le n° 5 de ce recueil répond au n° 7 du *Djina alaṃkâra*, et l'on reconnaîtra tout à l'heure que les deux listes se suivent régulièrement à partir du n° 6 jusqu'à la fin. Il résulte de là qu'il y a dans la liste du *Vocabulaire* un énoncé, le 7ᵉ, qui resterait sans explication, si nous ne le ramenions pas ici à la seule place qui soit vacante. Cet énoncé s'éloigne cependant d'une manière sensible de la définition du *Djina alaṃkâra* qui forme le n° 5. L'exemplaire de la Bibliothèque nationale le lit *Kléçavyavadânavibhaktadjñânabalaṃ*, ce qu'il faut corriger vraisemblablement comme il suit, *vyavadhâna* et *mukti*, et traduire « la force de la connaissance de l'affranchissement et de la disparition des corruptions du mal. » Cet énoncé offre une assez grande analogie avec le dixième et dernier terme de la série des forces, ainsi qu'on le verra bientôt. Il en présente une plus grande encore avec la seconde partie de la définition que le *Djina alaṃkâra* donne de la sixième force, définition que je vais examiner dans un instant. L'expression du *Vocabulaire pentaglotte* semble donc faire double emploi avec le n° 6 et avec le n° 10 du *Djina alaṃkâra*, et sous ce rapport, je suppose qu'il y a quelque inexactitude dans la liste du *Vocabulaire*.

La divergence que je viens de signaler entre le *Vocabulaire pentaglotte* et le *Djina alaṃkâra* cesse au n° 6; les énoncés de ces deux ouvrages portent ici sur la même catégorie. Voici la formule du *Vocabulaire*: *Sarvadhyâna vimôkcha samâdhi samâpatti saṃdjñânabalaṃ*.

Digitized by Google

il y faut faire les corrections suivantes : lire *dhyâna*, *samâpatti* ; supprimer *saṁ* devant *dhyâna*, ou lire en un seul mot *samâpattînâṁ*; alors on traduira : « la sixième force, qui est « la connaissance de la totalité des contemplations, des affranchissements, des méditations « et des acquisitions. » Les Tibétains font bon marché de tous ces termes en traduisant plus brièvement ainsi : « la force de la science qui entre dans l'indifférence mystique. » Toutefois cette version écourtée pèche moins par inexactitude que par omission. Si l'on se rappelle en effet que, suivant les Tibétains, *samâpatti* signifie « l'acquisition de l'indif« férence[1] » et si le lecteur veut bien se reporter à la note spéciale sur le terme de *dhyâna* « contemplation » qui va venir bientôt et où il verra que le but le plus élevé de la quatrième contemplation est l'indifférence, il restera convaincu avec moi que les Tibétains, en entendant, comme ils l'ont fait, la sixième force, semblent n'avoir traduit que les mots *samâpattiṣu djñânabalaṁ*.

Le *Djina alaṁkâra* dit plus longuement, sans doute parce qu'il mêle au texte un commentaire : *Sabbêsam djhânavimôkkhasamâdhisamâpattînam sankilêsavôdânavuṭṭhânañ ñâṇam* « la connaissance de la corruption, de la disparition et du réveil, en ce qui touche la totalité « des contemplations, des affranchissements, des méditations et des acquisitions. » C'est ainsi que le commentateur : « la connaissance exempte d'obstacle qui permet de dire : voici la corruption, voici la disparition, voici le réveil, en ce qui touche les actions désignées, les contemplations, les affranchissements, les méditations et les acquisitions désignées. C'est ainsi qu'a lieu la corruption, ainsi qu'a lieu la disparition, ainsi qu'a lieu le réveil. Or combien y a-t-il de contemplations ? Quatre. Combien d'affranchissements ? Onze, huit, sept et trois (selon diverses énumérations[2]). Combien de méditations ? Trois, à savoir : la méditation accompagnée de raisonnement et de réflexion, la méditation sans raisonnement mais avec réflexion, enfin la méditation exempte de raisonnement et de réflexion. Combien y a-t-il d'acquisitions ? Cinq, à savoir : l'acquisition qui est l'idée, l'acquisition qui est l'absence d'idée, l'acquisition qui n'est ni idée ni absence d'idée, l'acquisition qui est l'état d'être affranchi de l'existence, l'acquisition qui est la cessation. Qu'est-ce que la corruption ? C'est la corruption même du désir, de la passion, de la méchanceté, relativement à la première contemplation ; c'est encore une certaine pensée d'abandon qui se produit dans le premier corps même qui soit donné à celui qui a songé à de mauvaises actions. Qu'est-ce que la disparition ? C'est la disparition des obstacles apportés à la première contemplation ; c'est encore une certaine pensée de différence qui se produit dans le dernier corps même qui soit donné à celui qui a songé à de mauvaises actions. Qu'est-ce que le réveil ? C'est l'habileté à se relever de ses acquisitions. La connaissance approfondie de tout cela est ce qu'on nomme la connaissance de la corruption, de la disparition et du réveil, en ce qui touche la totalité des contemplations, des affranchissements, des méditations et des acquisitions. »

Quelque obscures que restent encore plusieurs de ces formules, parce qu'elles se rapportent non pas seulement à la métaphysique, mais à une théorie trop peu expliquée de la contemplation extatique, j'ai cru nécessaire de les reproduire en entier, d'abord parce

---

[1] Ci-dessus, chap. II, f. 19 a, p. 348 et 349. — [2] Voyez ci-dessous, *Appendice*, n° XIII et n° XV.

qu'elles signalent la véritable étendue de la sixième force de connaissance d'un Buddha; ensuite parce qu'elles portent des nombres à l'aide desquels elles se rattachent à l'ensemble des classifications métaphysiques de la doctrine. Envisagées dans leur ensemble, ces formules signifient qu'au moyen de sa sixième force de connaissance, un Buddha perçoit les corruptions du vice qui s'opposent à la pratique de la première contemplation; qu'il aperçoit de même le moment où disparaissent les obstacles qui arrêtaient à son début cette contemplation; et enfin qu'il sait, une fois acquis les résultats de cet exercice ascétique, comment on sort de cette extase et comment on rentre dans le monde réel. Cette idée, que je crois être celle du texte embrassé dans son ensemble, est exprimée au moyen de termes qui, indépendamment de leur précision numérique, affectent une sorte de précision philosophique que nous ne pouvons apprécier à sa juste valeur, parce que nous ne possédons pas les commentaires à l'aide desquels on pourrait les interpréter sûrement. Je distingue ces termes en deux catégories: d'abord ceux sur lesquels j'aurai occasion de revenir, comme les contemplations et les affranchissements; je n'en parlerai ici qu'en ce qui est absolument indispensable à l'intelligence du texte; et ensuite ceux qui paraissent actuellement pour la première fois; c'est sur ceux-là seuls qu'il faut nous arrêter quelques instants.

Un premier point a besoin d'être fixé. S'agit-il ici de la connaissance personnelle d'un Buddha, ou pour le dire plus clairement, de la conscience qu'a le Buddha de ses propres contemplations et des résultats qu'il en a obtenus, ou bien s'agit-il de la connaissance des contemplations des autres, de la manière dont ils y procèdent et des succès qu'ils y remportent; en un mot, s'agit-il d'un spectacle que se donne le Buddha contemplant les efforts des hommes vers la perfection extatique? Je crois pouvoir admettre sans hésiter la seconde hypothèse. Il ne peut être question ici de la vue intérieure que porte le Buddha sur lui-même et sur les luttes qu'il soutient contre le monde extérieur; selon l'opinion des Buddhistes, il est si facilement vainqueur que c'est à peine s'il a le mérite de combattre. On définit, au contraire, dans la sixième force le pouvoir que possède le Buddha d'assister aux luttes des autres, et de connaître jusqu'à quel point ils se sont avancés dans la voie de la perfection. C'est là une force analogue à celle du quatrième article, d'après lequel il connaît sûrement la mesure des bonnes dispositions et de l'intelligence des autres hommes. C'est, en effet, un caractère commun des forces de la connaissance d'un Buddha, qu'elles s'appliquent à des objets et à des idées qui lui sont extérieurs; sans cette remarque, il resterait dans le morceau que nous examinons bien des points qui seraient complétement inintelligibles.

Le Buddha connaît donc, et ce sont là les termes dont se sert le *Vocabulaire pentaglotte*, tout ce qu'exécutent les hommes qui tendent vers la perfection, en fait de contemplation et de méditation. Entrant plus au fond du sujet, le *Djinâlankâra* ajoute: « Il connaît la « corruption, la disparition et le réveil, en ce qui touche les contemplations et les méditations. » Qu'est-ce que la corruption? Une courte définition nous apprend que c'est l'inévitable *kléça*, le mal moral, qui est inhérent à toute nature mortelle; c'est l'ensemble des mauvais instincts qui s'opposent à la première contemplation, ce qui s'accorde parfai-

Digitized by Google

tement avec la définition qu'on nous donnera plus tard de cette première contemplation, dont l'abord n'est possible qu'à celui qui s'est dépouillé de toute passion et de tout désir coupable. Je passe rapidement sur l'énumération que fait le *Djina* des contemplations, des affranchissements, des méditations et des acquisitions; les deux premiers termes seront l'objet de deux notes spéciales; quant aux méditations, qu'on réduit ici à trois, parce qu'on les envisage dans leur généralité, je me borne à dire qu'elles tiennent intimement à la théorie de la contemplation, au premier degré de laquelle nous verrons l'intelligence se dépouiller successivement de la pratique du raisonnement et de l'exercice de la réflexion.[1] J'en dis autant de l'énumération curieuse des cinq acquisitions, dans le texte, *samâpatti*; la définition qui se présente ici dépasse les limites des contemplations, et entre dans la plus élevée des sphères du monde sans forme, que j'examinerai plus bas à la suite des *dhyânas*. Ces trois termes, *dhyâna* « contemplation, » *samâdhi* « méditation » ou concentration sur soi-même, *samâpatti* « acquisition » ou état de possession du détachement le plus complet, ces trois termes, dis-je, embrassent, sous des noms moins nombreux, les évolutions de l'intelligence se perfectionnant par son passage à travers les huit sphères que j'étudierai bientôt.

Le point auquel je dois me hâter d'arriver, c'est la seconde définition qu'ajoute le *Djina alamkâra*, après avoir établi que le véritable obstacle à la première contemplation est formé par la corruption du mal. « C'est encore, dit-il, une certaine pensée d'abandon » (*hoti hânabhâgiyo samâdhi*), c'est-à-dire une pensée de découragement qui suscite à l'homme le désir d'abandonner la rude tâche qu'il a entreprise en se livrant à la contemplation. Mais d'où provient cette pensée d'abandon? Par où entre-t-elle dans l'esprit de l'ascète qui veut, en se détachant du tumulte passionné du monde, se reposer dans le calme de la contemplation? Elle lui vient de son corps et se produit dans son corps, ce corps qui est pour lui le legs d'un état antérieur, ce corps qui lui a été donné parce qu'il avait conçu la pensée du péché (*kakkhatadjhâyitâ*), ce corps enfin qui est le premier qu'il ait reçu depuis la conception de ces pensées coupables (*pathamakâyéna*). Tout cela, si je ne me trompe, doit s'entendre au sens de la transmigration, et voici comme les faits invisibles pour les simples mortels se déroulent sous le regard pénétrant du Buddha. Il voit un être quelconque dont le vice a occupé la pensée; cet être meurt, et reprenant parmi les hommes une vie nouvelle, il reçoit un nouveau corps, qui est bien réellement le premier qu'il revête depuis sa dernière existence, et qui est, comme le dit la définition, « donné « à celui qui a songé à de mauvaises actions. » Cet homme devient un religieux, un ascète qui veut se livrer à la contemplation. Deux obstacles s'élèveront devant lui: la corruption du vice dont il lui faudra se purifier, et une pensée d'abandon qui naîtra dans son corps, parce qu'il est encore bien rapproché d'un temps où ses pensées étaient occupées d'œuvres coupables. Voilà l'idée qu'après bien des réflexions je suis parvenu à me former de ce texte singulièrement obscur; mais je ne voudrais pas que la difficulté que j'ai eue à l'entendre me fît illusion à moi-même sur la valeur de mon interprétation. Autant j'aime à

---

[1] J'ajoute que I. J. Schmidt nomme dans un endroit *samâdhi* « méditation » les exercices méditatifs qu'il nomme dans un autre *dhyâna*, « contemplation; » c'est ce qu'on verra plus bas.

m'entretenir de bonne foi avec un lecteur bienveillant des sujets de mes études, même les plus difficiles, autant je répugne à lui imposer d'autorité mes opinions et à exercer sur son esprit, par l'assurance de mes affirmations, quelqu'une de ces surprises que je ne crois pas conciliables avec l'amour sincère de la vérité.

Nous voilà donc fixés, au moins approximativement, sur l'espèce d'obstacles qu'apporte la nature de l'homme à l'exercice de la première contemplation. Ces obstacles sont-ils susceptibles de disparaître? Sans aucun doute, lorsque l'ascète est assez fort pour les annuler. C'est ce que notre texte nomme *vodâna*, pour le sanscrit *vyavadâna*, mot qui signifie non seulement « la disparition, » mais « l'action de cacher, de faire disparaître, » car il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici moins d'un état que de l'action d'un être actif, de l'ascète contemplant pendant la lutte qu'il soutient contre le monde dont il veut se détacher. Une seconde définition vient s'ajouter à la précédente explication, qui est suffisamment claire par elle-même, et je la regrette presque, parce que j'y trouve plus de difficultés que je n'y vois de clarté. Que cette seconde définition soit placée dans un véritable parallélisme avec la seconde définition de la corruption du mal, c'est un point qui n'est pas douteux; mais cette circonstance ne nous rapporte pas ici toutes les lumières que nous aurions droit d'en attendre. C'est encore, dit notre texte, *kôtchi visêsabhâgiyô samâdhi*, « c'est une certaine pensée de différence. » Dans quel sens entendrons-nous ce *visêsa?* Sera-ce dans le sens de « différence, » distinctive, spécifique et constituant l'individu par opposition à tout ce qui n'est pas lui, de sorte que l'ascète, après avoir renversé les obstacles qu'élevaient devant lui les mauvais instincts, s'en reconnaît parfaitement distinct et se sent en possession de son individualité pure; ou bien sera-ce dans l'acception de « distinction, de supériorité, » de sorte que cette pensée de distinction revienne au sentiment de la victoire qu'il vient de remporter sur ses adversaires? Nous aurions besoin d'un commentaire pour faire un choix éclairé; quant à moi, je penche, jusqu'à nouvel ordre, pour la première interprétation, quoiqu'il existe une catégorie de termes très-voisine de la théorie des affranchissements où l'ascète, dont nous nous occupons en ce moment, paraît avec le titre de *vainqueur*. Cette pensée d'individualité ou de supériorité se produit, comme la pensée d'abandon de l'ascète à son début, dans un corps qui a été donné à un être dont les pensées antérieures étaient tournées vers le mal. Mais ce corps n'est plus au même degré dans le cercle des transmigrations; c'est le dernier, progrès immense, si du moins j'entends bien le texte, puisqu'il semble dire que l'ascète n'a plus que ce corps à occuper avant d'atteindre au *Nirôdha*, ou à la « cessation » de la loi de la transmigration. Du reste, rien n'est changé au degré de contemplation où se passe ce phénomène si heureux pour le sage; c'est toujours la première contemplation, ce qui prouverait, si le texte est correct et s'il ne faut pas lire *quatrième* au lieu de *première*, de deux choses l'une, ou qu'il n'y a eu dans le principe qu'un degré de contemplation et que les trois autres degrés ont été développés et ajoutés plus tard, ou que c'est en réalité au premier degré de la contemplation qu'a lieu le plus grand effort de l'ascète dans sa lutte contre les objets qui s'opposent à sa marche ultérieure. Voilà ce que je crois voir dans cette partie de notre texte; mais j'avoue que je ne présente pas cette explication avec

Google

autant de confiance que celle que je proposais tout à l'heure touchant le sentiment qui naît chez l'ascète à la rencontre de l'obstacle.

Je serai plus bref sur ce que le texte du *Djina alamkara* nomme « le réveil » *vuṭṭhânañ*. « C'est, dit le commentaire, l'habileté à se relever de ses acquisitions » ou, pour nous exprimer plus clairement, de se réveiller de cet état d'indifférence et de calme au sein duquel on se reposait loin du monde extérieur. Par là se entend, sans aucun doute, la fin de la méditation extatique, envisagée comme une sorte de réveil qui rend le sage au cours des événements du monde, qu'il ne quitte définitivement que quand la mort physique l'en a complétement détaché.

Il est temps de revenir à l'énumération des forces dont la sixième a dû attirer notre attention un peu plus longtemps que les autres. J'ai dit tout à l'heure que la cinquième force, selon l'énumération du *Vocabulaire pentaglotte*, était la septième dans celle du *Djina alamkara*; les observations suivantes mettront cette remarque dans tout son jour. En effet, la septième force du *Djina* est ainsi définie : *Parasattânañ parapuggalânañ indriyaparôvariyattañâṇam*, « la connaissance de la mesure de la supériorité ou de l'infériorité « des organes des autres créatures, des autres individus. » Cette définition sert à corriger l'énoncé du *Vocabulaire pentaglotte*; au lieu de *indriyaparâpara*, il est probable qu'il faut lire *indriyaparâvarya*, « la supériorité et l'infériorité des organes des sens. » Voici de quelle manière le commentateur explique cette catégorie en la rattachant à la précédente : « Les organes des sens sont les instruments de la méditation elle-même, selon leur mollesse, leur état moyen et leur pénétration. Celui-ci a des organes mous, celui-là en a de force moyenne, cet autre en a de pénétrants. Dans ce cas, Bhagavat instruit par un enseignement abrégé celui qui a des organes pénétrants, par un enseignement et abrégé et développé celui qui a des organes d'une force moyenne, par un enseignement développé celui qui a des organes mous[1]. Bhagavat donne à celui qui a des organes pénétrants une instruction douce de la loi; à celui qui a des organes de force moyenne, une instruction douce et pénétrante; à celui qui a des organes mous, une instruction pénétrante. A celui qui a des organes pénétrants, il enseigne le calme; à celui qui a des organes de force moyenne, le calme et la vue; à celui qui a des organes mous, la vue. A celui qui a des organes pénétrants, il enseigne les trois refuges; à celui qui a des organes de force moyenne, l'état de misère et les trois refuges; à celui qui a des organes mous, l'état de bonheur, l'état de misère et les trois refuges. Bhagavat expose à celui qui a des organes pénétrants l'enseignement de la sagesse supérieure; à celui qui a des organes de force moyenne, l'enseignement de la pensée supérieure; à celui qui a des organes mous, l'enseignement de la moralité supérieure. » La science approfondie de tous ces éléments est ce qu'on nomme « la connaissance de la mesure de la supériorité ou de l'infériorité des organes des autres « créatures. »

La huitième force, selon le *Vocabulaire pentaglotte*, est *Pûrvanivâsânusmritidjñânabalam*, qu'il faut lire et traduire ainsi : *pûrvanivâsânusmriti*, « la force de la connaissance du « souvenir des anciennes demeures; » c'est exactement la traduction tibétaine : « la science

---

[1] Ci-dessus, p. 305.

« qui se rappelle les séjours antérieurs. » Le *Djina alamkâra* définit de même cette catégorie, *Pûrvanivâsânusmṛitijñânam*, « la connaissance du souvenir des anciennes demeures. » C'est là une des facultés sur lesquelles les Buddhistes reviennent le plus souvent; elle est développée à peu près dans les mêmes termes par les Buddhistes du Népal et par ceux de Ceylan. J'en ai parlé déjà ailleurs d'après deux textes authentiques, l'un du *Lalita vistara*, et l'autre du *Sâmaññaphala sutta*[1]. Je ne m'y arrêterai ici que pour dire que cette huitième force d'un Buddha est la faculté qu'on lui attribue de se rappeler ses existences antérieures, ainsi que celles de toutes les autres créatures. Les Buddhistes ont une foi si entière dans la réalité de cette connaissance fantastique, qu'ils n'hésitent pas à l'accorder même à d'autres qu'un Buddha; mais alors ils la limitent proportionnellement aux perfections morales et intellectuelles qu'ils reconnaissent à celui dans lequel ils en supposent l'existence. Un fragment du commentaire de Buddhaghôsa, traduit par Turnour, nous apprend que les *Titthiyas*, c'est-à-dire les ascètes des autres croyances, et, d'une manière plus générale, les Brâhmanes, partagent cette faculté avec cinq autres classes de personnes, savoir les disciples ordinaires d'un Buddha, les quatre-vingts grands auditeurs, ses deux premiers auditeurs, les Buddhas individuels, enfin le Buddha parfait. Les ascètes *Titthiyas* ne se rappellent pas leur passé au delà de quarante *Kalpas*. Il paraît que cette immense durée est encore peu de chose pour les Buddhistes, puisque celle qu'embrasse la puissante mémoire d'un Buddha ne connaît aucune limite[2].

La neuvième force, d'après le *Vocabulaire pentaglotte*, est *Tchyutyutpattidjñânabalaṃ*; cet énoncé est certainement fautif, et la correction qui se présente le plus naturellement est vraisemblablement la meilleure, *Tchyutyutpatti*, c'est-à-dire « la force de la connaissance « des chutes et des naissances. » C'est ce que les Tibétains expriment ainsi : « la science qui « connaît la migration des âmes et la naissance. » La définition du *Djina alamkâra*, « *Dibba tchakkhu ñâṇaṃ*, » la connaissance de la vue divine, » malgré sa divergence apparente, revient exactement à celle du *Vocabulaire*, puisque c'est seulement avec le secours de sa vue divine que le Buddha voit la naissance et la mort des créatures, au moment même où elles ont lieu. Voici en effet comment s'explique le commentateur touchant cette force surnaturelle : « Alors avec sa vue divine, pure, surpassant la vue humaine, il voit les êtres « mourants ou naissants, misérables ou éminents, beaux ou laids de couleur, marchant « dans la bonne ou dans la mauvaise voie, suivant la destinée de leurs œuvres. » Cette description de la vue divine est conçue dans les mêmes termes que celle qui a été donnée plus haut d'après un texte pâli, le *Sâmaññaphala*, et je me trouve ainsi dispensé de la reproduire ici[3]. Je me contente de remarquer que, malgré la différence des termes, l'énoncé du *Djina alamkâra* revient exactement, pour le sens, à celui du *Vocabulaire pentaglotte*.

La dixième et dernière force, selon le *Vocabulaire pentaglotte*, est *Âçravakchayadjñâna*

---

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, t. I, p. 486 et ci-dessus, *Appendice*, n° II, p. 479. Conf. Turnour, *Examin. of pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 2ᵉ part. p. 690.

[2] Turnour, *Examin. of pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 2ᵉ part. p. 690. Voy. ci-dessous, *Appendice*, n° XXI.

[3] Ci-dessus, *Appendice*, n° II, p. 479.

balaṁ, c'est-à-dire, en lisant âçrava, « la force de la science de la destruction des souillures « du vice. » Les Tibétains traduisent trop peu exactement : « la science qui connaît le dé- « veloppement et le déclin. » Le Djina alaṁkâra donne la même définition que le *Vocabulaire*, c'est-à-dire *Âsravakchayadjñânam*, « la science de la destruction des souillures du « vice. » Cette force, dont la définition est suffisamment claire par elle-même, est brièvement commentée ainsi : « lorsqu'après avoir obtenu et compris toutes les lois des Bud- « dhas omniscients, on est parvenu à s'établir sur le terrain de la science des omniscients « qui est exempte de passion et de péché, on possède la science de la destruction des « souillures du vice. »

On voit maintenant ce que sont ces dix forces si vantées dans toutes les écoles Buddhiques. Ce sont des attributs intellectuels et moraux qui appartiennent seulement au Buddha, ou plutôt, c'est un attribut unique, la science, qui pénètre avec une puissance irrésistible les grandes divisions du monde physique et moral, telles que se les représentent les Buddhistes. Indépendamment des analyses qui précèdent, nous avons, par le *Lalita vistara*, la preuve directe que les Buddhistes voient dans « les dix forces » de véritables attributs intellectuels. Ainsi l'énumération des cent huit portes de la loi, qui occupe une place considérable dans le quatrième chapitre du *Lalita*, nous apprend que « les dix forces » sortent positivement de la connaissance. Voici comment s'exprime cette énumération sur le *Djñânasambhâra*, ou sur « la provision des connaissances, » c'est-à-dire la réunion de tout ce qui peut contribuer à la science; cette provision, dit le texte, *daçabalapratipûrṇâi saṁvartatê*, « aboutit à l'achèvement complet des dix forces[1]. » Si les dix forces résultent de l'accumulation des connaissances, il faut nécessairement que ces dix forces soient des énergies appartenant à l'intelligence. Le *Lalita* dit donc très-pertinemment qu'une provision complète de connaissances conduit à la possession entière des dix forces de science qui sont un des premiers attributs du Buddha; c'est exprimer cette idée parfaitement vraie que les connaissances ajoutent à l'énergie de l'intelligence. Mais cette force, pour les Buddhistes, n'est pas un ornement de l'esprit destiné à satisfaire l'orgueil humain, comme il semble que devait être, chez les Brahmanes, le plus grand effort de la spéculation, c'est-à-dire la connaissance de l'être absolu, ainsi qu'ils appelaient *Brahma*. Les dix forces de la science qu'on attribue à Çâkyamuni ont un but pratique; ce but, c'est l'enseignement de la loi et l'affranchissement de la nécessité de la transmigration. Ces dix connaissances, qu'on nomme des forces à cause de la puissance avec laquelle le Buddha les exerce, embrassent donc en morale le bien et le mal, le juste et l'injuste, c'est la première force; la rétribution des œuvres, c'est la seconde et la cinquième; le moyen de détruire la corruption du mal, c'est la dixième; la connaissance des divers éléments parmi lesquels les passions occupent la plus grande place, c'est la troisième. Dans cette dernière connaissance on retrouve en outre à peu près tout ce que les Buddhistes croyaient savoir du monde matériel, c'est-à-dire une classification déjà ancienne des éléments grossiers. Les cinq autres connaissances sont d'un ordre surnaturel, et là même il en est une qui a trait à l'état moral de l'homme; ce sont : la connaissance des dispositions diverses ou de

---

[1] *Lalita vistara*, f. 22 b, man. Soc. asiat. et f. 23 b de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 46.

la foi des créatures, qui est la quatrième force, la connaissance des autres hommes, sous le rapport des organes (septième force), sous le rapport des pratiques de l'ascèse extatique (sixième force), la connaissance du passé de tous les êtres (huitième force), et la vue actuelle de la naissance et de la mort de chacun d'eux, ce qui est la neuvième force. Voilà ce qui constitue l'ensemble de ce que les Bouddhistes prétendaient connaître du monde visible par l'observation et l'induction, et du monde invisible par hypothèse. Mais l'induction et l'hypothèse n'étaient pas pour cela des procédés dont ils aussent la conscience claire, ils affirmaient tout ce qu'ils supposaient comme ce qu'ils voyaient, avec une égale assurance. Il n'en pouvait guère être autrement chez des Indiens et au point où en était l'Asie à cette époque. Comment aurait-on pu nommer Çâkya le *Buddha* ou « l'éclairé » si la foule de ses adorateurs ne lui eût pas accordé une science supérieure à celle qu'il est donné à l'homme de posséder?

Au reste les Bouddhistes ne font pas voyaître du caractère surnaturel de ces forces; il est même probable qu'elles ont d'autant plus d'importance à leurs yeux qu'elles sont plus merveilleuses. Ainsi les Chinois ont d'après M. Rémusat une énumération de dix espèces de *riddhi* ou « puissances magiques, » parmi lesquelles il en est deux qui ne sont pas sans rapport avec dans des dix forces analysées tout à l'heure. Ces deux puissances sont la connaissance des pensées d'autrui et celle de la succession non interrompue des créatures. Sa cette énumération chinoise n'est pas le résultat d'une combinaison d'éléments rassemblés par le savant européen français, c'est-à-dire si elle est la traduction suivie d'un texte original, elle prouve qu'il y a quelque analogie entre les dix forces du science et les quatre parties de la puissance magique. Cette analogie n'est selon toute apparence que ces deux ordres de facultés sont aussi surnaturels l'un que l'autre.

N° XII

SUR LE MOT *BÔDHYAṄGA*

(Ci-dessus, chap. III, § 7, p. 371.)

Je me propose d'énumérer ici ce que l'on nomme dans le texte du *Lotus* « les sept « *Bôdhyaṅgas*, » ou parties constituantes de la *Bôdhi*, » et d'expliquer chacun de ces termes avec les secours qui sont entre eux connus. Ces secours sont au nombre de cinq : d'abord le *Lalita vistara*, où chacune des sept parties constitutives de la *Bôdhi*, ou de la connaissance d'un Bouddha, est accompagnée de l'indication de l'effet qu'elle produit secondement le *Vocabulaire pentaglotte*, où chacun des sept *Bôdhyaṅgas* est exprimé en souscrit comme dans le *Lalita* troisièmement le *Mahâparinirbbâna sutta*, l'un des discours de Çâkyamouni et peut-être le plus important, qui fait partie de la collection pâlie du *Dîgha nikâya*, quatrièmement le *Saggîti sutta* de la même collection, enfin un article spécial

* Voy. tome Ier, p. 80, note 6.

du *Dictionnaire singhalais* de Clough, qui, sous le mot *Bôdhyagga*, énumère « les sept préceptes divins qu'il faut observer pour devenir Buddha[1]. » Les quatre premiers ouvrages accompagnent chacun des sept termes qui donnent la définition de ces *Bôdhyaggas*, et en pali *Sambôdhaggas*, du titre même qui sert à les dénommer tous collectivement, de cette manière : *Smriti sambôdhyagga*, « l'élément de la *Bôdhi* complète, qui est smriti. » J'en fais la remarque en commençant, pour qu'on ne croye pas que le composé *Bodhyagga* a une autre valeur que celle d'un simple titre, et qu'on ne soit pas tenté de traduire avec les Tibétains : « les degrés du souvenir uni à l'intelligence parfaite. » Le texte sanscrit du *Lalita vistara* n'autorise en aucune manière cette interprétation. Le composé *Bodhyagga* est un titre collectif qui accompagne chacune des facultés comprises sous le chef général des « éléments ou parties de la *Bôdhi*, » comme l'est le mot *bala* pour les dix forces, le mot *indriya* pour les organes, et ainsi de plusieurs autres.

Une seconde remarque qui s'applique également à chacun de ces sept termes, c'est que la véritable orthographe doit être *Sambôdhyagga*; c'est ainsi que le mot est écrit dans le *Lalita vistara*, dans le *Vocabulaire pentaglotte* et dans le *Mahâparinibbâna sutta*. L'orthographe de *Bôdhyagga*, que suit Clough, est vraisemblablement une abréviation, comme quand on dit *Bôdhi* pour *Sambôdhi*, et c'est probablement ainsi qu'il faut expliquer l'emploi qu'en fait le texte du *Lotus* sur lequel porte la présente note. Celle de *Sambôdhyagga*, que je vais adopter dans le cours de cette discussion, mérite d'être remarquée et préférée, parce qu'elle nous rapproche plus que l'autre de l'idée que se font les Buddhistes de l'état d'un Buddha parfait.

Le *Lalita vistara* fait suivre chacun des sept éléments de l'intelligence parfaite d'une courte phrase qui est moins une définition qu'une indication du résultat auquel conduit la possession de chaque élément; il faudra tenir compte de ces petites phrases pour l'interprétation de chaque élément même. Le premier de ces sept éléments est celui de *Smriti*, et en pali *sati*, « la mémoire. » Il n'est cependant pas probable que cette faculté soit exclusivement indiquée ici; du moins le *Lalita vistara* n'appuie qu'imparfaitement cette interprétation. La courte phrase qui marque la destination de la *smriti* est ainsi conçue : *yathâvad dharmapradjñatâyâi saṁvartatê*, « elle conduit à la connaissance de la « loi telle qu'elle est. » Clough, dont les interprétations, quoique souvent un peu vagues, méritent beaucoup d'attention à cause de la connaissance qu'il avait du singhalais et des sources du Buddhisme, traduit le premier des éléments de l'intelligence accomplie par les deux mots anglais *intense thought*, « réflexion intense. » Ce sens est conforme à celui que les Singhalais donnent d'ailleurs au mot *sati*, pour *smriti*, pris isolément[2]. La définition de Clough cadre assez bien avec l'énoncé du *Lalita vistara*; il n'y a guère en effet que la réflexion qui puisse pénétrer la loi et la faire voir telle qu'elle est, tandis que la mémoire, faculté bien moins active, ne peut que la représenter devant l'esprit, sans l'éclairer pour cela de la lumière nécessaire. Nous admettrons donc, sur l'autorité de Clough, que

---

[1] *Lalita vistara*, f. 21 b de mon man. A, et f. 19 b du man. de la Soc. asiat.; *Rgya tch'er rol pa*, p. 43 et 44; *Vocab. pentagl.* sect. xxx; *Mahâparinibb. sutta*, dans *Digh. nik.* f. 83 a, l. 3; *Sañgîti sutta* de la même coll. f. 186 a; *Singhal. Diction.* t. II, p. 481.

[2] *Singhal. Diction.* t. II, p. 698.

le premier des sept éléments constitutifs de la science parfaite est la réflexion qui mène à comprendre la loi telle qu'elle est.

Le second élément est nommé *Dharmapravitchaya*, d'après le *Lalita vistara* et le *Vocabulaire pentaglotte*, *Dharmavitchaya*, d'après Clough, et *Dhammavitchaya*, d'après le *Mahâparinibbâna* et le *Sangîti*. Clough le traduit ainsi : « la soumission à toutes les ordonnances « religieuses qui sont prescrites. » Je ne connais pas encore en sanscrit le mot *pravitchaya* ; en supprimant la première préposition, *vitchaya* signifierait « recherche. » Selon le *Lalita vistara*, ce second élément a pour résultat *sarvadharmapratipûrayâi saṃvartatê* « qu'il con« duit à l'accomplissement de toutes les lois. » L'interprétation de Clough semble confondre l'effet avec la cause, l'étude des lois ou des devoirs et leur accomplissement. Au contraire le sens classique de *vitchaya* s'accorde mieux avec la glose du *Lalita*. Nous admettrons donc, au moins jusqu'à nouvel ordre, que le second élément signifie « la recherche des « lois, » sans doute avec l'intention de s'y conformer.

Le troisième élément est *Vîrya* « l'énergie, » et en pâli *viriya*. Clough rend bien ce terme par « effort, persévérance, » et le *Lalita vistara* l'accompagne de cette glose : *vitchitrabuddhitâyâi saṃvartatê* « elle conduit à un merveilleux état d'intelligence. » Le sens du mot et celui de la glose vont parfaitement l'un avec l'autre ; les Buddhistes veulent certainement dire que c'est par l'énergie de l'effort que l'intelligence obtient les beaux effets de sa pénétration.

Le quatrième élément est *Prîti*, et en pâli *pîti* « le plaisir, le contentement. » Selon le *Lalita vistara*, cet élément est ainsi expliqué : *samâdhyâyikatâyâi saṃvartatê* « il conduit « à l'acquisition de la méditation. » Mais il ne paraît pas exister un rapport suffisant entre le contentement et la méditation, qui passe pour en être l'effet ; et de plus Clough, d'après les Singhalais, entend ainsi ce terme : « le contentement, c'est-à-dire le complet affran« chissement de la colère. » Il faut donc prendre ici *samâdhi* au sens moral, comme le font souvent les Buddhistes, et y voir l'action de contenir son cœur, plutôt que celle de fixer son esprit. Le quatrième élément sera conséquemment tout moral ; ce sera le contentement, la satisfaction qui conduit à l'acquisition de l'empire sur soi-même.

Le cinquième élément est lu dans le *Vocabulaire pentaglotte* *Prasrabdhi*, mais c'est là une mauvaise leçon que ne reproduisent pas nos deux exemplaires du *Lalita vistara* ; on y lit distinctement *praçrabdhi*, comme dans la liste singhalaise publiée par Clough ; le pâli *passaddhi* appuie également la bonne leçon. Les Tibétains rendent ce terme par « purifica« tion ; » je ne crois cependant pas ce sens possible pour le mot sanscrit qui, quoique n'étant pas usité, du moins à ma connaissance, dans les textes classiques, ne peut avoir d'autre signification que celle de « confiance, » ce qui n'est pas très-éloigné du sens de « tranquil« lité mentale » que Clough attribue à ce terme. Selon le *Lalita vistara*, la confiance a le résultat suivant : *kritakaraṇîyatâyâi saṃvartatê* « elle conduit à l'état de celui qui a fait « ce qu'il avait à faire. » Ce résultat, on le voit, s'accorde bien avec la confiance, et beaucoup mieux qu'avec la purification ; la confiance en effet assure d'ordinaire le succès des entreprises.

Le sixième élément est dans toutes les listes *Samâdhi*, selon Clough « la complète

« sujétion des passions. » D'après le *Lalita vistara*, l'élément en question a ce résultat, *samatânubôdhâya saṁvartatê*, « qu'il conduit à l'intelligence de l'égalité. » Et, en réalité, cet effet s'accorde très-bien avec la cause qui le produit, puisque celui-là seul peut regarder toutes choses d'un même œil, qui est maître de ses passions et qui se possède lui-même. On ne peut donc traduire ici *samâdhi* par « méditation ; » il faut le prendre, comme j'en ai averti plus d'une fois le lecteur, dans son sens moral, et le rendre avec Clough par « l'empire qu'on exerce sur soi-même, » la possession (*sam âdhâ*) de soi-même.

Le septième et dernier élément est, selon toutes les listes sanscrites, *upêkchâ*, et en pâli *upêkhâ*, c'est-à-dire « l'indifférence, » ou même « le dédain. » Le *Lalita vistara* caractérise ainsi cette qualité, *sarvôpapattidjugupsanatâyâi saṁvartatê*, « elle conduit au mépris de « toute espèce de naissance. » Clough y voit « l'équanimité d'esprit, » caractère qui n'est pas suffisamment marqué, et qui tend à se confondre avec le précédent. L'idée d'indifférence ou de dédain s'accorde mieux avec l'application que le *Lalita* fait de ce terme.

J'ajouterai, pour épuiser tous les secours que me fournissent les textes que j'ai entre les mains, que l'énumération du *Mahâparinibbâna sutta* caractérise d'une manière générale ces sept éléments de l'état de *Bôdhi* parfait, en les nommant *satta aparihâniyâ dhammâ* « les sept lois ou conditions qui ne doivent pas être négligées. » C'est une définition que l'on met dans la bouche de Çâkyamuni, parmi les enseignements qu'il communique aux Religieux, peu de temps avant sa mort : « tant que les Religieux, dit-il, méditeront sur « l'élément de l'état de Bôdhi parfait, qui est la réflexion (et ainsi des six autres éléments), « leurs désirs réussiront et n'échoueront pas[1]. »

Nous voyons maintenant ce qu'il faut entendre par les éléments constitutifs de l'état de *Bôdhi* parfait, ou par les parties constitutives d'un état supérieur d'intelligence, comme est celui que possède un Buddha. Ce sont des facultés ou plutôt des qualités moins constitutives qu'acquises, et ces facultés appartiennent à la fois à l'ordre intellectuel et à l'ordre moral, caractère mixte qui se remarque dans un grand nombre des catégories qui résument les vertus d'un Buddha. La série de ces sept facultés débute par « la réflexion, » qui fait voir à l'homme la loi telle qu'elle est. Je reconnais ici un attribut tout intellectuel ; on comprend qu'il serait facile d'en étendre la portée, si au lieu de prendre *dharma* dans son sens restreint de loi, de *devoir*, on y voyait, d'une manière plus générale, les lois, les conditions, les êtres, toutes acceptions qui sont également renfermées sous ce terme si compréhensif. A la réflexion succède « l'étude, la recherche de la loi, » qui conduit à l'accomplissement de toutes les lois ; c'est là encore une faculté intellectuelle, mais ici se montre déjà le but pratique. Le terme suivant, qui est « l'effort, l'énergie ou la persévérance, » donne à l'intelligence une pénétration merveilleuse ; ce dernier énoncé nous apprend ce qu'est cette énergie ; c'est celle de la réflexion, de la recherche de la loi, de la pensée, en un mot, appliquée à ce grand objet de la loi ; et ici encore nous avons un attribut intellectuel. Vient ensuite « la joie, la satisfaction, le contentement, » qui donne au sage les moyens de se contenter lui-même. Ne trouvant en lui que des motifs de satis

---

[1] *Mahâparinibbâna sutta*, dans *Dîgha nikâya*, f. 83 a.

fection, comment pourrait-il être agité par les choses du dehors, et quelle difficulté pourrait-il rencontrer à maîtriser un cœur qui n'a rien à désirer?

Ici nous rentrons dans l'ordre moral; il est cependant facile de voir comment cette faculté du contentement résulte des lumières qu'a dû apporter à l'esprit du sage la pratique des facultés précédentes. Au contentement, source de l'empire que le sage exerce sur lui-même, succède « la confiance. » Cette faculté, à la fois intellectuelle et morale, a un but pratique; elle assure au sage la parfaite exécution de ses devoirs. Au premier abord, on saisit moins sûrement le lien qui rattache cette faculté de la confiance à la faculté suivante, celle de l'empire qu'on exerce sur soi-même. Il est cependant naturel que la confiance figure à cette place parmi les attributs les plus élevés du sage; nous venons de constater qu'il y était déjà conduit par le contentement, et de plus, il est aisé de reconnaître comment il a pu arriver à être complétement maître de lui-même, quand il est muni de la confiance qui, en lui garantissant le succès de ses entreprises, le rassure contre celles du dehors. L'empire qu'il exerce sur son cœur lui fait voir d'ailleurs toutes choses d'un même regard; parfaitement maître de lui, les choses ont perdu le pouvoir de lui apparaître comme agréables ou désagréables. Cette faculté le mène directement à la faculté suivante, celle de « l'indifférence ou du dédain, » attribut à la fois intellectuel et moral comme le précédent, mais qui tourne court dans le Buddhisme, parti d'une théorie applicable, jusqu'à un certain point, à toute gymnastique intellectuelle et morale, pour aboutir à cette opinion radicale, que toute naissance est misérable, et qu'il n'en est aucune qui ne mérite le dédain du sage. Arrivé à ce point, où l'ordre intellectuel reprend le dessus sur l'ordre moral, on comprend que l'on n'ait plus qu'un pas à faire pour tomber dans la théorie nihiliste du *Nirvâṇa*.

N° XIII

SUR LES QUATRE DEGRÉS DU *DHYÂNA*

(Ci-dessus, chap. v, f. 71 b, p. 377.)

Il est à tout instant question dans les textes sanscrits du Nord, comme dans les textes pâlis de Ceylan, des quatre degrés du *Dhyâna*, ou des quatre méditations ou contemplations. Ces quatre contemplations peuvent passer pour le couronnement de la vie philosophique et de la vie mortelle de Çâkyamuni; car, d'un côté, le *Lalita vistara* nous apprend que la vocation supérieure d'un Buddha se révéla pour la première fois au jeune Siddhârtha par l'épreuve qu'il fit des quatre contemplations[1]; et d'un autre côté, quand, devenu solitaire sous le nom de *Çâkyamuni*, il eut triomphé dans sa lutte contre le vice, nous le voyons, d'après le même livre, couronner sa victoire par la pratique de ces contemplations supérieures[2]. De même, lorsque Çâkyamuni fut arrivé au terme de son existence mor-

---

[1] *Lalita vistara*, chap. xi, f. 73 a de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 125.

[2] *Lalita vistara*, chap. xxii, f. 178 a de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 348.

Digitized by Google

telle prononcée pour la dernière fois sa grande maxime philosophique « tous les composés « sont périssables, » les livres pâlis de Ceylan nous le montrent passant une première fois par l'une des degrés du *Dhyana*, puis expirant dans le second effort qu'il faut pour les franchir de nouveau, entre le premier et le quatrième[1].

Une doctrine qui occupe une place si importante dans la vie de Çâkya et par suite dans la croyance qui se rattache à son nom, ne pouvait échapper aux savants qui se sont occupés jusqu'ici du Buddhisme d'après des ouvrages le plus souvent étrangers à l'Inde. Mais plus ou moins fidèlement calqués sur les livres originaux, J. J. Schmidt et A. Rémusat, que le curiosité et la pénétration naturelles de leur esprit portaient à rechercher ce qu'était au fond la philosophie du Buddhisme en ont parlé plus d'une fois d'après les livres mongols, l'autre d'après les auteurs chinois. C'est également à ces dernières sources qu'est empruntée ce que Deshauterayes nous apprend des quatre degrés du *Dhyana* et particulièrement des étages ou mondes imaginaires qu'on suppose accessibles seulement à ceux qui ont atteint ce terme le plus élevé de la contemplation. Mais nulle part ces auteurs n'ont traité en détail ce point de doctrine auquel les Buddhistes attachent tant de prix, et c'est jusqu'ici dans le *Lalita vistara* des Népalais et le *Sâmañaphalasutta* de Ceylan que j'ai eu à trouver l'exposition que je dirai par la plus claire, mais du moins la plus complète.

Je vais donc commencer par reproduire dans une traduction que je tâcherai de rendre littérale l'exposition du *Lalita vistara* d'après le texte sanscrit de cet ouvrage. Je la rapprocherai des données du *Sâmañaphala* pâli que j'ai traduit plus haut[2] pour contrôler et expliquer l'une par l'autre l'exposition du *Lalita* et celle du *Samañan*. Je me servirai de temps en temps de l'exposition tibétaine, telle que nous l'a fait connaître la traduction française de M. Foucaux, pour signaler les divergences qu'elle présente avec la version que j'ai exécutée d'après le sanscrit. Je passerai ensuite à ce que nous ont appris, touchant cette doctrine, les auteurs européens cités tout à l'heure, les originaux mis de côté par leurs interprètes.

Le *Lalita vistara* au commencement du chapitre XII nous représente le jeune Siddhârtha qui, après avoir visité avec d'autres enfants de son âge, un village d'agriculteurs, est entré dans un bois qui se trouve au delà des champs cultivés et s'est assis pour méditer à l'ombre d'un arbre Djambou.

« Là, continue le texte, il fixa son esprit sur un seul point, et l'ayant ainsi fixé, il atteignit à la première contemplation, qui est le plaisir de la satisfaction né de la distinction et accompagné de raisonnement et de jugement, détaché des désirs, détaché des mauvaises choses du péché et du vice, et il s'y arrêta.

« Après avoir par la suppression de ce qui est accompagné de raisonnement et de jugement par le calme intérieur, par le recueillement de son esprit à l'unité, après avoir dis-je, atteint à la seconde contemplation, qui est le plaisir de la satisfaction né de la méditation et affranchi du raisonnement et du jugement, il s'y arrêta.

[1] Turnour, *Examination of pâli Buddhist Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 2e part. p. 1008. — [2] Ci-dessus, p. 474.

« Par suite de le satisfaction et du détachement il reste indifférent, conservant sa mémoire et sa connaissance; et il éprouve du plaisir en son corps indifférent, plein de mémoire, et arrêtant au sein du bonheur ainsi que le définissent les Áryas, il atteignit à le troisième contemplation qui est dégagée de satisfaction et il y arrêta.

« Quand, par l'abandon du plaisir, par l'abandon de le douleur, les impressions antérieures de joie et de tristesse eurent disparu, après avoir atteint à la quatrième contemplation qui est le perfection de le mémoire et de l'indifférence dans l'absence de toute douleur et de tout plaisir, il s'y arrêta[1] »

Si j'ai retiré ce passage après M. Foucaux qui l'avait déjà traduit ou le versant tibétain ce n'est pas pour le plaisir de refaire à me façon ce qui a déjà été exécuté avec soin et conscience. Mais je persiste dans cette opinion que quand il s'agit de se former une idée de la partie spéculative du Bouddhisme même, c'est à son origineue sanscrite et pâlie qu'il importe de s'adresser d'abord. Les traductions étrangères ne peuvent, le plus souvent, servir qu'à contrôler et à corriger les versions qu'il nous est possible d'exécuter en Europe d'après les textes originaux. Aussi, peut-ce qui regarde le cas présent, et sans entrer dans une appréciation générale de la version tibétaine du *Lalita vistara* qui ne serait pas ici à sa place, il est évident que le présente traduction faite sur le texte sanscrit même avec les chances inévitables d'erreur auxquelles je suis autant que personne exposé, donne une idée un peu plus nette des quatre degrés de la contemplation bouddhique, que ne le fait la version exécutée sur le texte tibétain du *Lalita vistara*. Si par traduire une extendue quelque chose de plus que de remplacer des mots étrangers par des mots français si une voulons, autant que cela est possible dans l'état actuel de nos connaissances, comprendre une traduction, nous devons essayer d'arriver à des mêmes clartés de ce que nous apercevons, non tout au à raison, à travers les textes originaux. Dans ce cas, je pense que des contre-sens précis ont encore moins d'inconvénients que de vagues non sens.

Or, qu'est ce qui nous apparaît, quand nous envisageons les quatre *Dhyânas* dans leur ensemble? C'est une tentative faite par la spéculation bouddhique pour épurer l'intelligence humaine par la suppression de tout ce qui peut le troubler. Voilà certes une tâche difficile, mais que n'a pas hésité à entreprendre plus d'une fois le philosophie orientale. Les Bouddhistes, moins audacieux ou général que les Brâhmanes, ont pensé qu'il fallait plus d'un effort pour passer de cet état d'agitation et d'obscurité dans les conditions générales de la vie tout le partage de l'âme humaine à cette région calme et lumineuse qu'et toignent seuls quelques esprits supérieurs, et où l'intelligence parfaitement pure et sereine se repose dans le calme absolu de toutes les émotions. De là les quatre degrés du *Dhyâna* et celui les Bouddhistes du Sud, du *djhâna*. J'ai longtemps hésité, je l'avoue entre les mots *méditation* et *contemplation* pour traduire le terme de *dhyâna*. Le mot *contemplation* avait à mes yeux cet avantage qu'il réservait celui de *méditation* pour *samâdhi* c'est même par cette considération que dans tout le cours de ma traduction du *Lotus* j'ai préféré *contemplation*. D'un autre côté comme *samâdhi* me semblait signifier « l'action » de se contenir et même « aussi souvent on trouve que « méditation, » je pensais que ce

[1] *Lalita vistara*, chap. XI, f. 73 *a*, et chap. XIII, f. 78 *a* de mon mss. A.

dernier terme était une meilleure traduction de *Dhyâna* que celle de « contemplation ». Le mot « contemplation » n'offrait d'ailleurs quelque chose de mystique, dont s'accommodait peu le Bouddhisme, tel, du moins que je crois l'entendre, celui de « méditation » au contraire, allait mieux à la prétention qu'a cette doctrine de pénétrer par la force de l'intelligence humaine les lois du monde physique et moral. Toutefois, malgré ces dernières considérations qui militaient fortement en faveur du mot de « méditation », j'ai conservé jusqu'à nouvel ordre celui de « contemplation » parce qu'il me paraît plus étendu que celui de « méditation » et que l'idée d'un bonheur extatique se trouvant comprise sous les premiers degrés du *Dhyâna*, il me semble que le mot ou de « contemplation » cadre mieux avec cette idée même.

Cela posé, reprenons l'un après l'autre les divers degrés du *Dhyâna*, et pour y reconnaître plus aisément les vrais éléments dont chacun se compose, rapprochons de la définition, un peu plus loin la description de *Lalita vistara* l'énoncé correspondant des Bouddhistes de Ceylan. On le trouve aussi que je l'ai déjà dit, dans le *Sâmaññaphala sutta* traité qui chez les Bouddhistes du Sud, a une autorité au moins égale à celle de *Lalita* chez ceux du Nord. J'y joins de plus une définition empruntée au *Dictionnaire singhalais* de Clough, qui, malgré un trop grand développement de paroles, rentre au fond dans les descriptions plus concises de *Lalita* et du *Samaññaphala*. Or que trouvons-nous dans la définition du *Sâmaññaphala*, qui caractérise pertinemment la première contemplation? « Le « bonheur de la satisfaction né de la distinction, et accompagné de raisonnement et de juge « ment, » dit le texte. C'est, on le voit, exactement la même idée de part et d'autre et l'identité paraîtra plus évidente encore, lorsque l'on comparera ensemble les deux passages originaux que je reproduirai dans un numéro du présent *Appendice* consacré à l'étude de quelques textes manents et pâlis. Quant à la définition de Clough, en voici la traduction littérale : « Le premier des quatre degrés du *Dhyâna*, tel qu'il est pratiqué par les Religieux dévots dans la vue d'obtenir *le Nirvâṇa* ou l'émancipation finale, est le suivant. Selon les principes établis pour la pratique du premier degré du *Dhyâna*, le dévot doit se retirer dans la solitude. Son esprit, détaché des poursuites et des objets du monde, doit rentrer en soi-même et rechercher en dissertant uniquement les propriétés et les qualités des choses. Après une juste appréciation, toute autre pensée, tout autre désir étant rejetés, l'esprit doit se fixer sur un seul objet, c'est à savoir l'acquisition du *Nirvâṇa* ou de l'émancipation finale de l'âme. C'est sur cet objet que doivent se fixer ses pensées, sans en laisser détourner un instant, jusqu'à ce que la perspective de pouvoir l'atteindre jette son esprit dans l'extase. »

Voilà, si je ne me trompe, un commentaire complet et très explicite de la définition de la première contemplation, et pour rédiger cette espèce de glose, Clough a dû avoir sous les yeux une définition plus développée que l'énoncé concis du *Sâmaññaphala*. Ce commentaire toutefois fait naître un doute sur le sens que j'ai attribué au composé *viveka-jaja*. En nous apprenant que le préliminaire obligé de la première contemplation, c'est que le Religieux se retire dans la solitude, Clough nous donne à croire que *viveka* a pu être pris dans le sens de *eka* « solitaire » comme semble l'avoir fait la version tibétaine. Je n'ai cependant pas cru devoir m'éloigner de sens philosophique attribué au mot *vi-*

vêka par Wilson qui le définit ainsi : « le discernement, le jugement, la faculté de distin« guer les choses par leurs propriétés, de les classer selon leur nature non apparente « mais réelle. » Un point qui mérite plus d'être remarqué, c'est la définition que Clough, d'après les Singhalais, donne de « ce bonheur de la satisfaction né de la distinction. » Ce bonheur ou ce plaisir est l'extase dans laquelle le Religieux est jeté par la perspective d'arriver un jour au *Nirvâṇa*, sur lequel son esprit est exclusivement fixé. Les autres traits se retrouvent non moins fidèlement de part et d'autre ; ce raisonnement et ce jugement qui, selon le *Lalita*, accompagnent le bonheur et la satisfaction de l'extase, c'est ce que les Singhalais nomment « rechercher ou discuter minutieusement les propriétés et les qualités « des choses ; » c'est encore « la juste appréciation. » Et de même « l'esprit qui, détaché des « désirs et des poursuites du monde, doit rentrer en soi-même » est une excellente paraphrase des termes correspondants de la définition du *Lalita vistara*. En deux mots, il serait difficile d'espérer une identité plus grande entre les deux formules, celle des Népalais et celle du commentaire singhalais ; il est évident qu'elles partent toutes deux d'une source commune. Et quant à ce que doit nous représenter ce premier degré de la contemplation interprété en langage européen, cela paraît se réduire à ceci, que le sage qui a atteint au premier degré du *Dhyâna* est affranchi de tout désir, détaché de toutes les conditions du péché et du vice, voilà pour la sensibilité ; et est en possession non-seulement de sa faculté de raisonner et de juger, mais d'une véritable extase dans laquelle l'a plongé l'espérance d'atteindre au *Nirvâṇa*, voilà pour l'intelligence.

Passons au second degré de la contemplation tel que se le figurent les Singhalais. Je ne crois pas nécessaire de reproduire littéralement l'énoncé du *Sâmaññaphala* qu'on trouve à la page de la traduction que j'ai déjà indiquée[1] ; le lecteur qui voudra bien s'y reporter verra que la définition pâlie est très-semblable, pour ne pas dire identique, avec celle du *Lalita vistara*, quoique les termes y soient placés autrement. Je signale seulement ce trait, que le raisonnement et le jugement ont disparu à ce degré du *Dhyâna*, d'après l'une et l'autre définition, et que l'unité de l'esprit et le calme intérieur en sont également les éléments fondamentaux. Quant à la description de Clough, en voici l'interprétation :

Suivant les principes établis pour la pratique de ce second degré du *Dhyâna*, le dévot ayant pratiqué en son entier la première méditation et persistant tranquille dans un état d'abstraction non troublée, ayant pleinement en vue l'unique objet de son examen, c'est-à-dire le *Nirvâṇa*, et étant affranchi de toute discussion intellectuelle sur la nature et les qualités des choses, ainsi que de toute incertitude sur leurs propriétés absolues ou relatives, ayant enfin subjugué ses passions au point d'être libre de tout souhait et de tout désir, l'esprit doit être rempli d'une tranquillité et d'une joie calmes et non troublées, par l'effet de la perspective certaine de l'acquisition du *Nirvâṇa*[2]. » Cette définition de la seconde contemplation, plus diffuse que celle de la première, paraît s'écarter de l'énoncé du *Lalita vistara* et du *Sâmaññaphala* ; cependant, en l'examinant d'un peu près, on reconnaît qu'elle se résume entièrement dans les deux autres énoncés, et que son unique défaut est d'être conçue dans des termes trop semblables à ceux qui ont servi pour la première. Le trait principal

---

[1] Ci-dessus, p. 474 et 475. — [2] Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 296.

et caractéristique de ce second degré, qui est la suppression du raisonnement et du jugement, se retrouve avec quelques mots de plus dans cette partie de la définition singhalaise : « affranchi de toute discussion intellectuelle sur la nature et les qualités des choses, ainsi « que de toute incertitude sur leurs propriétés absolues ou relatives. » Le reste de l'énoncé singhalais est certainement trop chargé de mots, et ces mots mêmes sont tels qu'il semble que la seconde méditation ajoute trop peu à la première. Toutefois, outre la suppression du raisonnement et du jugement, qui est un grand pas de fait sur la première méditation, les Singhalais caractérisent encore le bonheur extatique, qui est l'essence même de la seconde contemplation, par la cause qui le produit, laquelle est non plus la perspective du *Nirvâṇa*, mais la certitude qu'on doit l'obtenir. En résumé, et pour dégager du vague de ces paroles l'idée même du second degré de la contemplation, on peut dire qu'une fois arrivé à ce second degré, le Religieux n'exerce plus ni le raisonnement ni le jugement ; qu'il a porté le calme dans son âme et recueilli son esprit sur lui-même ; qu'il se possède enfin et médite, et que la satisfaction qu'il trouve dans cette méditation, dont l'unique objet est la certitude d'arriver au *Nirvâṇa*, forme le second degré lui-même de la contemplation. A ce degré, la sensibilité intérieure est intéressée encore par cette satisfaction même que la méditation lui donne ; mais l'intelligence s'est épurée en ce sens que, cessant de s'occuper de raisonnements et de jugements, elle se repose toute entière sur elle-même et est devenue une, selon le *Lalita vistara* et le *Sâmaññaphala*.

La définition singhalaise de la troisième contemplation nous manque par un oubli regrettable de Clough ; au mot *tritîyadhyâna*[1], il renvoie à *dhyâna*, et arrivé à ce terme, il renvoie de nouveau à chacun des articles qui définissent les quatre degrés de la contemplation, comme *prathamadhyâna*, *dvitîyadhyâna*, *tritîyadhyâna* et *tchaturthadhyâna*[2]. Heureusement, nous possédons dans le *Sâmaññaphala* un moyen de contrôle bien supérieur au *Dictionnaire singhalais* de Clough, et ici des plus satisfaisants. La définition que ce traité donne de la troisième contemplation est identique avec celle du *Lalita vistara* ; tous les traits importants s'y retrouvent : le détachement et l'indifférence, la mémoire et la connaissance qui persistent, le plaisir qui se communique au corps. Cependant on remarque de plus dans le *Lalita vistara* l'épithète de *nichprîtika*, « exempt de satisfaction, » qui caractérise la troisième contemplation, et qui manque dans le *Sâmaññaphala*. Mais si cette épithète ne paraît pas dans la définition même, elle se montre dans les développements que le *Sâmaññaphala* donne sur le plaisir physique dont est comblé le sage, et qui est défini par le terme de *nippîtika*, « exempt de satisfaction[3]. » L'accord du *Sâmaññaphala* et du *Lalita* nous permettent donc de reconnaître les éléments dont se compose le troisième degré du *Dhyâna*. Ce degré a pour objet d'élever le sage jusqu'à l'indifférence complète, ce grand objet des principales philosophies de l'Orient. Le sage y arrive par une double voie, par la satisfaction qui le dispense de demander son bonheur au dehors, et par l'absence de passion ou par le détachement de tout ce qui l'entoure.

Ce détachement, tout en brisant un des liens qui unissent l'intelligence à la sensibilité, laisse cependant encore au sage une satisfaction d'un ordre assez matériel ; c'est un plaisir

---

[1] *Singhal. Diction.* t. II, p. 249. — [2] *Ibid.* p. 304. — [3] Ci-dessus, p. 475, dernière ligne du f. [illegible]

qu'il ressent jusque dans son corps, et c'est là la part de la sensibilité; mais il n'en a pas moins gagné à être désormais indifférent à tout ce qui pouvait l'intéresser et l'émouvoir. Il conserve d'ailleurs sa mémoire et sa connaissance, trait tout à fait remarquable qui prouve que si le sage est détaché du monde, c'est par l'effet intérieur d'une épuration toute morale, et non par l'abolition de son individualité personnelle. Je dis qu'il conserve sa mémoire, parce que nos textes se servent du mot *smṛiti* et *sati*, et que les Tibétains traduisent ce mot dans son sens ordinaire, celui de *souvenir*. Toutefois, sans nier le fréquent emploi que les Buddhistes du Nord, comme ceux du Sud, font de ce terme dans cette acception classique, j'ai déjà dit que le mot *smṛiti* et en pâli *sati*, désigne souvent « l'esprit, l'intelligence » en général, surtout quand il est accompagné du terme de *saṁpradjñâ*, « ayant conscience de soi-même ». Les Buddhistes semblent n'avoir pas craint de réunir sous la même dénomination la mémoire et l'intelligence, parce que c'est la même faculté qui recueille les souvenirs du passé et perçoit les impressions du présent. Quoi qu'il en soit de cette explication, et quand même il faudrait traduire *smṛiti* par « intelligence », la destination et la place de la troisième contemplation dans l'échelle des quatre *Dhyânas* n'en serait pas moins établie avec les caractères suivants : l'indifférence ou l'apathie avec bien-être du corps, et avec souvenir et connaissance, ou, si l'on veut, avec intelligence et conscience.

Quant à la version tibétaine, je dois l'examiner ici en quelques mots, parce que, à ce troisième degré, elle diffère sensiblement de celle que je propose d'après le *Lalita vistara*. Elle traduit le mot *prîtivirâgât* par « en supprimant la passion du plaisir, » sans indiquer que si *prîti* signifie *plaisir* (*satisfaction* serait plus juste), il faut entendre par là cette joie intérieure et, comme le disent les Singhalais, cette satisfaction dont jouit le sage dès qu'il est parvenu à la seconde contemplation; car les termes qui figurent à chacun de ces degrés du *Dhyâna* ont une valeur non seulement absolue, quant au degré où ils paraissent, mais encore relative, quant au degré qui précède et qui suit. Le manuscrit qui donne cette leçon *prîtivirâgât* nous en fournit d'ailleurs une autre qui me paraît préférable; c'est celle de *prîtêvirâgât*, qu'il est très-aisé de corriger sûrement en lisant *prîtêr virâgât*, et qui a l'avantage de s'accorder avec la leçon du *Sâmaññaphala*, comme je le montrerai plus tard par la comparaison du texte même de ces deux formules. Cette dernière leçon fournit le sens de « par la satisfaction, par le détachement, » sens que j'ai adopté.

Le quatrième degré du *Dhyâna* manque dans Clough, parce que sous le mot *tchatutthadhyâna* cet auteur n'a donné d'autre explication que celle du mot *Dhyâna* lui-même[1]. Le *Sâmaññaphala* vient ici encore à notre secours; il nous offre une définition du quatrième degré de contemplation qui est tellement identique avec celle du *Lalita vistara*, que j'ai pu les traduire l'une et l'autre exactement de la même manière; car les termes de la définition pâlie paraissent littéralement calqués sur ceux de la définition sanscrite. L'épithète qui caractérise ce quatrième degré de la contemplation signifie littéralement « contemplation qui est perfectionnée (*pariçuddham* ou *viçuddham*) par la mémoire et l'indifférence. » J'ai cru ne pas trop forcer le sens en disant avec un peu plus de clarté « contemplation qui

---

[1] *Singhal. Diction.* t. II, p. 294 et 304.

« est la perfection de la mémoire et de l'indifférence. » J'ai préféré ce sens parce que l'indifférence et la mémoire existant déjà au troisième degré, il semble naturel qu'elles croissent et se perfectionnent au quatrième. D'autres textes d'ailleurs distinguent la quatrième contemplation de la troisième. Parvenu au dernier degré, le sage, qui est déjà indifférent, renonce au plaisir et à la douleur; les impressions antérieures de joie et de tristesse ont disparu pour lui. Le progrès qu'il a fait ici consiste à ne plus même éprouver ce bien-être du corps qu'il ressentait encore à la troisième contemplation. J'ai persisté à traduire *smrĭti* par « mémoire, » parce que je l'avais fait pour le degré précédent; mais il me semble que ce terme doit exprimer en cet endroit moins la mémoire ordinaire que le sentiment continu de la personnalité. En effet, au degré d'indifférence où est parvenu le sage, qu'y a-t-il au monde dont il aurait intérêt à se souvenir? Serait-ce ce qui touche à sa sensibilité? Mais il n'y a plus pour lui ni peine ni plaisir, et les impressions antérieures de joie et de tristesse ont entièrement disparu. Serait-ce ce qui touche à l'intelligence? Mais dès la seconde méditation il ne raisonnait et ne jugeait déjà plus. Resté homme, les rapports qu'il entretient avec lui-même et avec l'extérieur sont ceux-ci : avec lui-même, il se possède et se connaît; avec l'extérieur, il est indifférent et apathique. Il ne cesse pas d'ailleurs d'être intelligent, et, comme le disent les Buddhistes par ce texte qui est également classique dans les deux écoles : « il est un esprit recueilli, perfectionné, purifié, « lumineux, exempt de souillure, débarrassé de tout vice, souple, propre à tout acte, « stable, arrivé à l'impassibilité[1]. » Voilà le résultat de ce quadruple exercice du *Dhyâna*, qu'on appellera ou *contemplation* ou *méditation*, comme je l'ai indiqué en commençant. Les termes par lesquels il est exprimé sont assez curieux, surtout si j'entends bien ce caractère de *karmanya* « propre à tout acte, » qui montre que le sage n'a pas tellement divorcé d'avec le monde qu'il ne puisse y rentrer pour agir dans la mesure de ce qui est compatible avec la pureté de son cœur et la perfection de son intelligence.

Cette épuration du cœur et de l'esprit n'est pas d'ailleurs la destination unique du *Dhyâna* et de ses quatre sous-divisions. Au moyen de combinaisons qui ont été inspirées aux Buddhistes par le besoin qu'ils éprouvent de remplir les espaces qu'ils s'imaginent exister au-dessus du monde apparent, ils rattachent les quatre degrés de la contemplation à quatre des étages supérieurs de l'univers qui reçoivent le nom collectif de « région des « formes[2]. » On sait en effet que l'univers envisagé de bas en haut se compose de trois *dhâtu*, c'est-à-dire de trois éléments ou régions nommées successivement *Kâmadhâtu*, *Rûpadhâtu*, *Arûpadhâtu*, « la région des désirs, la région des formes, la région de l'absence de « formes[3]. » J'ai examiné ailleurs, sous le rapport de la nomenclature et du sens, les noms par lesquels on désigne, chez les Buddhistes de toutes les écoles, les divinités qui habitent les deux premières régions, en faisant voir que chacune des contemplations, envisagée comme la dénomination d'une des quatre divisions du monde des formes, est à son tour divisée en un plus ou moins grand nombre d'étages habités par des êtres en qui la pureté du cœur et la pénétration de l'esprit vont successivement en se perfectionnant. C'est sous

---

[1] *Lalitavistara*, chap. xx, f. 178 a. *Sâmaññaphala sutta*, dans *Digh. nik.* f. 20 b, et ci-dessus, p. 476.

[2] *Introd. à l'hist. du Buddh.* t. I, p. 608 et suiv.

[3] *Saṅgîti sutta*, dans *Digh. nik.* f. 168 a et b.

contredit une idée singulière que de faire de la contemplation un lieu, un espace habité par des êtres plus ou moins parfaits qui ont cependant encore pour attribut la forme. Mais les Buddhistes sont des matérialistes, autant qu'on peut l'être dans l'Inde, et après tout, il est probable qu'ils veulent seulement dire qu'il existe au-dessus du monde des désirs une série ascendante de quatre mondes étagés les uns sur les autres, qu'on appelle « mondes « de la contemplation, » parce que les êtres privilégiés qui les habitent ont les perfections d'intelligence et de vertu auxquelles aspirent les hommes qui, sur la terre, se livrent à l'exercice de la quadruple contemplation. S'il est permis de faire l'application des règles du bon sens ordinaire à ces imaginations vaines et stériles, on peut dire que ma supposition est justifiée par une conception analogue, celle du monde sans formes, qui constitue la troisième des grandes divisions d'un univers complet. Dans cette division, dont je dois m'occuper en ce moment pour achever ce que j'ai dit ailleurs sur le monde des désirs et sur celui des formes, sous-divisés l'un et l'autre en un plus ou moins grand nombre de cieux, nous trouvons des êtres d'une immatérialité de plus en plus subtile, et cependant de même que les hommes peuvent, par la force de leur moralité et de leur intelligence, franchir les quatre degrés de la contemplation, de même ils peuvent s'élever jusqu'à la possession des attributs qui distinguent les habitants des quatre régions idéales du monde sans formes. Quelle signification doit avoir cette capacité supposée, si ce n'est que l'homme peut ici-bas acquérir les attributs supérieurs qu'on accorde à des êtres divins singulièrement privilégiés?

Nous en avons un exemple dans ce qu'on raconte des derniers moments de Çâkyamuni, lorsqu'il eut donné aux Religieux qui l'écoutaient le conseil d'embrasser promptement la vie ascétique. On le voit franchir les quatre degrés de la contemplation, puis de là s'élever dans quatre autres sphères dont on trouve les noms chez les Buddhistes du Népal comme chez ceux de Ceylan[1]. On pourrait supposer, il est vrai, que cette évolution à travers ces huit sphères est le don exclusif de ces intelligences supérieures qu'on nomme *Buddhas*, et même que, pour ce qui regarde Çâkyamuni, ce fut l'effet d'une de ces lumières miraculeuses qui ouvrent les régions célestes aux derniers regards des mourants; mais plusieurs textes contredisent cette supposition, puisqu'ils représentent ce passage à travers les quatre sphères supérieures aux quatre contemplations comme le but promis à la vertu et à l'intelligence de tous les ascètes. Premièrement, un *Sutta* pâli déjà traduit au n° VI du présent *Appendice*, sous le titre de « places de l'intelligence, » énumère les quatre régions dont je m'occupe, en les considérant comme des lieux, des contenants à travers lesquels passe successivement l'esprit[2]. Au lieu de les nommer *thiti*, « des places, des lieux « ou stations, » un autre passage du *Saggîti sutta*, tout à fait semblable à celui que je viens de rappeler, les désigne par le nom de *âyatana*, « des demeures, des habitations, » pour les êtres[3]. Enfin un second passage de ce même *Saggîti sutta* énumère ces quatre régions dans leur relation avec les quatre *Dhyânas*; c'est ce morceau, qui signale le rapport des quatre sphères aux quatre contemplations, que j'ai cru devoir traduire de préférence.

---

[1] Turnour, *Examin. of pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc. of Bengal*, t. VII, 2e part. p. 1008.

[2] Ci-dessus, *Appendice*, n° VI, p. 548.

[3] *Saggîti sutta*, dans *Dîgha nikâya*, f. 189 a.

Après avoir montré l'ascète s'élevant par degrés jusqu'à la troisième contemplation, en se servant des définitions mêmes que nous avons vues employées plus haut[1], Çâriputra qui parle à la place du Buddha malade en ce moment, continue ainsi : « Le Religieux, après avoir atteint à la quatrième contemplation, s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de l'idée de forme, l'idée de résistance ayant disparu pour lui, ne concevant plus l'idée de diversité, le Religieux, après avoir atteint à la région de l'infinité en espace où il se dit : l'espace est infini, s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région de l'infinité en espace, après avoir atteint à la région de l'infinité en intelligence où il se dit : l'intelligence est infinie, il s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région de l'infinité en intelligence, ayant atteint à la région où il n'existe absolument rien, et où il se dit : il n'existe absolument rien, il s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région où il n'existe absolument rien, ayant atteint à la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées, il s'y arrête[2]. S'étant élevé complétement au-dessus de la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées, ayant atteint à la cessation (*nirôdha*) de l'idée et de la perception, il s'y arrête. Et cependant, il ne se fait pas que, par ces éliminations successives, l'idée de désir soit anéantie pour celui qui est parvenu à la première contemplation, pas plus que celle de raisonnement et de jugement pour celui qui est parvenu à la seconde contemplation, pas plus que celle de satisfaction pour celui qui est parvenu à la troisième contemplation, pas plus que la respiration pour celui qui est parvenu à la quatrième contemplation, pas plus que l'idée de forme pour celui qui est parvenu à la région de l'infinité en espace, pas plus que l'idée de la région de l'infinité en espace pour celui qui est parvenu à la région de l'infinité en intelligence, pas plus que l'idée de la région de l'infinité en intelligence pour celui qui est parvenu à la région où il n'existe absolument rien, pas plus que l'idée de cette dernière région même pour celui qui est parvenu à la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées, pas plus que l'idée et la perception ne sont anéanties pour celui qui est parvenu à la cessation de la perception et de l'idée[3]. »

Voilà une exposition qui, si je ne me trompe pas, sent fort le Pyrrhonisme, qu'on trouve presque toujours au fond de la métaphysique du Buddhisme, quand on la presse un peu. La fin du morceau paraît en effet contredire le commencement. Prenons un ou deux exemples. Le caractère propre de la première contemplation, c'est que l'ascète y soit détaché de tout désir ; or, après avoir posé cette thèse, on nous dit que pour celui qui est parvenu à la première contemplation, l'idée de désir n'est pas anéantie. Autre exemple : ce qui caractérise le dernier terme de cette purification intellectuelle, c'est que l'ascète qui est parvenu à la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées atteint à la cessation de l'idée et de la perception ; or, après avoir posé cette thèse, on dit que pour celui qui est parvenu à cette cessation, l'idée et la perception ne sont pas anéanties. N'est-ce pas là dire à la fois qu'un homme est détaché de tout désir et qu'il a toujours des désirs, qu'il a cessé de percevoir, et cependant qu'il perçoit toujours. Il est très-probable que

---

[1] Ci-dessus, p. 474 et suiv.

[2] Comparez ci-dessus, p. 541.

[3] *Saṅgîti sutta*, dans *Digh. nik.* f. 189 b. Comp. *Foe koue ki*, p. 146.

les commentateurs ont pas traduit ou autrement le moyen de dissiper ces contradictions fût ce même à l'aide de subtilités. En attendant que leurs gloses nous deviennent accessibles j'indiquerai la solution qui se présente dans l'hypothèse où les Bouddhistes n'auraient pas entendu se contredire inconvénient auquel ils sont parfois assez indifférents. Il faut envisager les neuf degrés qui franchit successivement le sage sous un double rapport pratiquement et absolument. Pratiquement c'est un exercice auquel se livre l'ascète pour se soustraire aux cinq liens intellectuelles et morales de l'humanité. Abandonnant ses conditions subsistent toujours même pour l'ascète parce que s'il lui est possible (en supposant que cela soit possible) de leur cesser les rapports qui l'unissent à ces conditions il est hors de son pouvoir d'anéantir ces conditions elles-mêmes de façon que tout en cessant de s'y intéresser il ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elles continuent d'exister à côté de lui. Ainsi l'ascète peut, par l'effort d'une volonté vertueuse, supprimer en lui tous les désirs coupables mais l'idée de cette espèce de désirs la pensée qu'il en existe de cette espèce n'est pas anéantie pour lui. Voilà pourquoi la seconde partie de l'énumération du *Saggîti* qui paraît si contradictoire à la première ajoute à chacune des conditions auxquelles se soustrait successivement le sage ce mot caractéristique de *l'idée* car il est ainsi que je crois devoir interpréter *saṇṇâ*. L'idée n'est pas détruite dit le texte, on se servant du mot *uvaṭṭhita*, dont la seule propre est « arrêté, contenu » c'est-à-dire qu'elle continue en quelque sorte son chemin sous les yeux mêmes de l'ascète qui n'y prend plus le moindre intérêt. On voit par analogie à ce qui a été semblable la nuance qui sépare ce que gagne l'ascète à chaque degré d'avec ce qui lui reste encore à subir des conditions de la vie ordinaire. Quand il est arrivé à la quatrième contemplation c'est-à-dire que n'éprouvant ni douleurs ni plaisirs les impressions extérieures de joie et de tristesse elles-mêmes ont disparu pour lui l'énumération du *Saggîti* ajoute pour lui l'imparation et l'expiration ne sont pas arrêtées, c'est-à-dire qu'il continue à respirer, entièrement dit à vivre ce dont on sait par dontes en la voyant insensible au plaisir et à la douleur.

Je ne voudrais cependant pas trop insister sur une explication qu'un seul mot d'un texte encore inconnu réduirait peut-être à néant; je ne pourrais d'ailleurs en dire davantage sur ce sujet, sans abuser de la patience du lecteur à l'esprit duquel peut s'offrir une solution préférable à la mienne. Il vaut mieux appeler son attention sur les termes techniques par lesquels on désigne chacun des degrés que nous venons d'énumérer. Je ne suis pas assez sûr de les avoir rendus fidèlement et j'ai trop de motifs de suspecter l'exactitude de mes devanciers pour ne pas soumettre leur interprétation et la mienne à l'examen de juges plus compétents.

Il y a déjà long temps que M. A. Rémusat dans un des premiers ouvrages de sa jeunesse, probablement d'après le *Vocabulaire pentaglotte* les nomma successifs des quatre degrés qui suivent immédiatement les quatre contemplations. Ces noms ne sont pas aussi familiers que le sont d'ordinaire les transcriptions du tableau enchaîné du *Vocabulaire pentaglotte* mais ils sont eu eux-mêmes d'heurs, et l'étude du Bouddhisme n'était pas assez avancée en 1826 époque à laquelle M. Rémusat les publia, pour qu'on pût les comprendre aisé

ment, soit en sanscrit, soit dans aucune des versions du *Vocabulaire pentaglotte*[1]. Beaucoup plus tard, M. I. J. Schmidt en donna l'interprétation d'après les Buddhistes mongols; mais on jugera du peu de progrès qu'il avait dû faire dans cette théorie abstruse par l'observation dont il accompagne la reproduction des termes sanscrits publiés pour la première fois par Rémusat : « Ce qu'il faut entendre par les noms de ces quatre mondes « (*Bhuvana*) est si clair que je n'ai pas besoin de les expliquer davantage[2]. » On est bien heureux de trouver clairs ces termes au moins bizarres. Schmidt avait sans doute les moyens de les traduire d'après la version mongole, mais il n'est pas évident qu'il eût pu les analyser et les comprendre d'après l'original sanscrit, et cependant c'est des termes originaux qu'il parlait avec cette assurance.

La première région du monde sans formes, qui s'élève immédiatement au-dessus de la quatrième contemplation, se nomme en sanscrit *ākāçānantyāyatanam*, et en pāli *ākāsānañtchāyatanaṃ*, littéralement, « le lieu de l'infinité de l'espace. » J'ai à peine besoin de faire remarquer que je prends le mot *ananta* dans le sens d'*absence de limites*; et quant à la nature propre de ce lieu, il ne faut pas l'entendre en ce sens que là seulement l'espace est sans limites, puisque les Buddhistes pensent que l'espace est illimité de sa nature; mais on veut dire, selon toute apparence, que ce lieu ou cette sphère est celle où s'élèvent les intelligences pour lesquelles l'idée de l'infinité de l'espace est une notion familière. Cela me paraît formellement écrit dans le passage du *Saggiti* attribué à Çāriputtra, où l'on fait l'ascète parvenu à cette sphère se dire : « l'espace est sans limites ou infini. » Cette conviction est donc le véritable attribut des intelligences qui se sont élevées à cette région, et elle s'ajoute aux perfections morales et intellectuelles qu'elles ont acquises pendant leur passage à travers les quatre contemplations.

On peut maintenant apprécier jusqu'à quel point sont suffisantes les interprétations données jusqu'ici du nom de cette première région. La plus ancienne, celle de M. A. Rémusat, est rédigée en ces termes : « esprit espace vide sans bornes[3]; » mais, outre qu'elle est obscure, elle a un grand inconvénient, celui de faire croire que le terme *āyatana* emporte avec lui une valeur plus considérable que celle qu'il a réellement. Ainsi il y a une grande différence entre cet énoncé : « le lieu de l'infinité de l'espace, » c'est-à-dire le lieu où parviennent ceux qui ont la conviction de l'infinité de l'espace, et celui de M. Rémusat : « esprit espace vide sans bornes; » car ce dernier énoncé donne à croire que l'esprit est l'espace même. Il n'est pas non plus certain que ce ne soit pas aller trop loin que d'introduire ici l'idée de *vide*; le texte sanscrit et pāli de la définition n'en parle pas; il y est uniquement question d'un axiome sur la nature illimitée de l'espace (*ākāça*), et ce terme ne peut se confondre avec celui de *çūnya*, « vide. » Il paraît cependant que l'idée de vide forme pour les Chinois un élément considérable de cette première sphère; car voici en quels termes Deshauterayes la définissait, il y a déjà longtemps : « Au-dessus du monde coloré sont les quatre cieux du monde qu'on nomme incorporel ou non coloré, parce

---

[1] A. Rémusat, *Le livre des récompenses et des peines*, p. 72. Voyez encore le même auteur dans *Foe koue ki*, p. 146.

[2] I. J. Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 112.

[3] *Le Livre des récompenses et des peines*, p. 81.

que ses habitants sont transparents, étant composés de choses qui n'ont pas de contact la perception l'imagination, le penser de l'être ou les distinctions que l'on met entre les trois, et l'intellection. Les habitants du premier de ces quatre cieux étant parvenus à la vraie tranquillité par l'extinction des imaginations et l'éloignement des cupidités, entrent dans le vide[1]. « Peut-être la traduction véritable de ce mot est-elle : contenu dans l'espace infini, » de sorte qu'en résumé le premier de ces quatre sphères ne serait en fond que l'espace ou l'ether sans bornes, ce qui s'accorderait parfaitement avec la notion que les Bouddhistes se sont faite du monde divisé en trois étages : le monde des désirs, le monde corporel et le monde incorporel, et ce qui rendrait au mot *vide* des interprètes chinois sa véritable acception. Dans un ouvrage plus récent M. Rémusat exprimait ainsi cette première sphère : « Dans le monde des êtres immatériels il y a encore quatre classes de dieux, sans qui, éloignés de la substance corporelle, résident dans le vide et l'immatériel[2]. » Cette définition un peu diffuse a cependant l'avantage de mettre en relief l'idée du lieu qui représente le terme de la définition originale. *Ayatana*. Je trouve un peu plus de précision dans la traduction que I. J. Schmidt a entreprise en Mongolais : « Le premier de ces quatre mondes, disent-ils, est celui de l'étendue éthérée, illimitée, sans fin[3], » et dans cette autre : « du quatrième *Dhyâna* il passa dans la méditation des connaissances qui ont lieu dans l'espace céleste illimité[4]. » Ces interprétations reposent sur les deux significations d'*espace* et d'*éther* qui appartiennent en effet à *âkâça*, significations qui se tiennent intimement et qui ont leur origine dans l'impression que fait sur l'esprit de l'homme primitif l'aspect des espaces célestes.

La seconde région du monde sans formes se nomme en sanscrit *vidjnânânantyâyatanam*, et en pâli *viññânañcâyatanam* : une seule lettre remarquera d'abord que les deux énoncés diffèrent par la présence dans l'un et l'absence dans l'autre, de la syllabe *na* laquelle est nécessaire puisque le terme est composé de *vidjñâna* et de *ananta* « l'infinité de l'intelligence, » et en pâli de *viññâna* et de *anañcha*. L'énoncé pâli est donc irrégulier en fond, mais il n'en est pas moins écrit constamment de cette manière, et le suppression de la syllabe *na* vient très-probablement de son homophonie avec celle qui l'avoisine : il se passe, en effet, ici un fait analogue à celui que Pott a déjà remarqué dans quelques langues et notamment en grec[5]. Conformément à la méthode remarquée déjà sur le nom de la première sphère, M. Rémusat indiquait celui de la seconde par « l'esprit intelligence sans bornes, » et dans la *Foe koue ki*, « sens qui unit de lieu que la connaissance parce que le vide est encore trop grossier pour eux. » Deshauterayes travaillant de même sur des sources chinoises, se représente aussi la définition de ce terme : « Ceux du deuxième ciel ne cherchent plus ni le réel ni le vide et n'ont recours qu'à la seule « intellection. » Selon I. J. Schmidt, interprète des Mongols, la définition sanscrite signifie :

[1] *Recherches sur la religion de Fo*, dans *Journ. asiat.* t. VIII, p. 4 et 14.

[2] *Foe koue ki*, p. 146.

[3] *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 411.

[4] *Ibid.* t. II, p. 19.

[5] *Etymologische Forschungen*, t. II, p. 108 et suiv. Ebel, dans *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. I, p. 303.

[1] *Journ. asiat.* t. VIII, p. 14.

« le monde de l'intelligence illimitée, » et d'après un autre texte, « de la précédente méditation il passa dans celle des naissances de la science illimitée[1], » définition peu claire, et où le mot *intelligence* serait très vraisemblablement préférable à celui de *science* ou de *savoir*. Le *Saṅgîti sutta* nous donne une idée plus satisfaisante de la seconde sphère, en nous apprenant que c'est le lieu qu'atteignent ceux pour qui l'infinité, ou le caractère illimité de l'intelligence, est une conviction. Quant au rapport de la seconde sphère à la précédente, il est facile de reconnaître que la seconde l'emporte en immatérialité ou en spiritualité sur la première. Dans l'une, il était question de l'infini en espace; dans l'autre, il s'agit de l'infini en intelligence; mais l'espace, considéré comme contenant des corps, se rapporte à la matière; l'intelligence, au contraire, est l'attribut de l'esprit.

De la seconde sphère, on s'élève dans la troisième, qu'on désigne en sanscrit par le nom de *akiñtchanyâyatanam*, que le *Vocabulaire pentaglotte* lit à tort *akiñtchavyâ*..., et qui est en pâli *akiñtchaññâyatanaṁ*. Ce terme signifie « le lieu de la non-existence de quoi « que ce soit, » ou, « le lieu où il n'existe absolument rien. » M. Rémusat traduisait cette dénomination par « l'esprit tout être, » ce qui est très peu exact et bien vague; et plus tard, il définissait ainsi les habitants de cette sphère, « les dieux qui n'ont pas de lieu[2]. » Deshauterayes, qui serre généralement d'un peu plus près les expressions originales, disait de ces êtres privilégiés, « ceux du troisième ciel n'admettant ni réel, ni vide, ni intellec-« tion, tendant au néant. » C'est là un commentaire qui rend fidèlement l'idée que le *Saṅgîti* nous donne de cette sphère, quand il nous représente les êtres qui y sont parvenus se disant, « il n'existe absolument rien. » C'est de cette manière que l'entendent aussi les Mongols, d'après Schmidt, qui traduit ainsi la dénomination originale, « le monde où « il n'existe absolument rien; » interprétation qui vaut certainement mieux que l'espèce de commentaire qu'il en donne ailleurs, « de là il passa dans la méditation des naissances « du néant absolu[3]. » Au reste, toutes ces traductions convergent vers le même point; la troisième sphère est bien celle où l'on croit qu'il n'existe absolument rien, comme le dit le *Saṅgîti sutta*.

De cette sphère, on parvient à la quatrième, qu'on désigne en sanscrit par le composé *naivasañdjñânâsañdjñâyatanam*, et en pâli, *nêvasaññânâsaññâyatanaṁ*, « le lieu où il n'y a « ni idées ni absence d'idées. » Dans le principe, M. Rémusat traduisait ainsi cette dénomination, « l'esprit tout pensée, » ce qui n'est pas suffisamment exact; plus tard, il disait avec plus de détails et en se rapprochant davantage du texte, « Les derniers de tous les dieux « placés au sommet du monde immatériel, n'ont ni les attributs des dieux non pensants « et sans localité, ni ceux qui appartiennent aux dieux dont la connaissance est l'unique « localité[4]. » A quoi il faut ajouter l'interprétation de Deshauterayes, « Ceux du quatrième « ciel ne pensent seulement pas si le plein, le vide et les intellections existent; mais ils « ne sont pourtant pas encore parvenus au point de n'avoir absolument aucune autre « pensée[5]. » Je ne sais si je me trompe, mais il me paraît que c'est à une conclusion ou

---

[1] *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. xxi et t. II, p. 19.

[2] *Foe koue ki*, p. 146.

Mém. de l'Acad. t. II, p. 19.

[4] *Foe koue ki*, p. 146.

[5] *Journ. asiat.* t. VIII, p. 4.

traire que conduit directement le texte, car littéralement interprété ce texte signifie « le lieu où il n'y a ni idées ni absence d'idées. » Schmidt, après avoir traduit d'après les Mongols « le monde des limites les plus extrêmes des pensées » dit ailleurs, d'après les mêmes sources « de là il passa dans la méditation de l'absence de pensée et de la pensée. » Dans tous ces énoncés on retrouve certainement quelque chose de terme original, mais on ne l'y reconnaît pas dans son entier et tel que se l'est figuré l'imagination bizarre des Bouddhistes. Arrivé à la quatrième sphère, l'ascète n'est pas plus pensant que non pensant, car tels sont les termes de la définition, il est contre à l'égard des idées, comme à l'égard de l'absence d'idées; ce qui serait vouloir dire qu'il est dans un état tel qu'il n'a pas d'idées en fait quoiqu'il puisse en avoir encore en droit, en d'autres termes qu'il s'abstient de tout exercice intellectuel, quoiqu'il en soit virtuellement capable. Ainsi font de même que parvenu à la quatrième contemplation où il avait éliminé tant de choses il conservait encore la faculté vitale de la respiration, de même arrivé à la quatrième sphère du monde sans formes il ne pense plus il est vrai, mais il n'est pas privé de la faculté de penser, il s'en abstient seulement et les idées qui pourraient lui arriver ne lui arrivent pas on dit de lui avec ce tour d'expression pyrrhonien si recherché des Bouddhistes « il est dans un lieu où il n'y a ni idées, ni absence d'idées. »

On le voit, ces quatre sphères du monde sans formes continuent l'œuvre d'épuration commencée dans le cours des quatre contemplations de matière précédent. Des hauteurs rayées qui paraît avoir médité avec soin sur les textes chinois en ont décrit cette théorie fantastique, la résume brièvement en ces termes. « Ainsi les habitants du premier ciel, entant délivrés de toute corporéité reconnent un vide. Ceux du second laissant le vide reconnaissent à l'intellection. Ceux du troisième rejetant toute intellection reconnent un néant. » Ceux du quatrième renonçant à la faculté de comprendre et de connaître, c'est-à-dire à « l'entendement même, reconnent cet anéantissement total, et parviennent ainsi à l'extinction[1]. » Nous tenons plus près des textes sanscrits et pâlis qui sont entre nos mains, nous dirons : les êtres de la première sphère ont la conviction que l'espace est sans limites; ceux de la seconde, la conviction que l'intelligence est sans limites; ceux de la troisième, la conviction qu'il n'existe absolument rien; ceux de la quatrième n'ont ni idées ni absence d'idées.

Ce qu'il y a de singulier, c'est que ces exercices ascétiques auxquels on croyait qu'étaient pu se livrer des rêveurs à la poursuite du but idéal qu'ils se proposent, l'affranchissement absolu de l'homme, se soient présentés à l'imagination des Bouddhistes sous l'aspect de hautes sphères où s'élèvent en réalité ceux qui pratiquent ces exercices, que la conviction philosophique de l'infinité de l'espace et de l'intelligence, et que celle du néant réel de toutes choses soient devenues des lieux placés les uns au-dessus des autres par delà les limites du monde apparent. Cette vue tient sans doute aux habitudes les plus naturelles de l'esprit bouddhique. Malgré leurs dispositions spiritualistes, les Bouddhistes sont sur la question capitale de l'acquisition des connaissances de véritables matérialistes; ils n'admettent que le témoignage des sens. Il est bien vrai que, suivant leur

[1] Journ. asiat. t. XIII, p. 4.

manière d'envisager l'univers, ils vont toujours resserrant de plus en plus le domaine de la sensation, terminant leur échelle des mondes par une sphère des êtres sans forme; mais c'est toujours sous la figure de mondes que ces sphères leur apparaissent, et l'idée physique d'un contenant plus ou moins vaste, plus ou moins illimité, reste toujours au fond de leurs conceptions les plus idéalistes. Cela posé, en quel lieu de l'espace pouvait-on placer les convictions philosophiques, ou les états de l'esprit qui caractérisent le monde sans formes? Ce ne pouvait être certainement ni dans le monde des désirs ni dans celui des formes, où l'homme attaché au lieu rencontre de toutes parts des limites qui donnent des démentis continuels à ces convictions. Force a été de les transporter au delà des bornes de l'univers, par suite de ce raisonnement que ce qui est contradictoire aux conditions du monde n'y peut rester renfermé; et en vertu de cette supposition, qu'il est encore possible de marquer des distinctions de sphères là où l'on se figure qu'il n'y a plus de limites. C'est à l'aide de ces deux principes, dont le premier ne choque certainement pas le sens commun au même degré que le second, c'est, dis-je, appuyés sur ces deux principes que les Buddhistes ont organisé les quatre sphères de leur monde sans formes, en en faisant quatre lieux qu'on n'atteint qu'à la condition d'être pénétré de trois convictions philosophiques sur l'infini de l'espace et de l'intelligence, sur le néant des êtres et de se trouver dans un état parfait d'indifférence à l'égard de toute idée. Une fois ces sphères imaginées, il ne leur en coûtait plus beaucoup pour les peupler d'habitants. Ces habitants étaient même tout trouvés; c'étaient ceux qui, après s'être épurés pendant leur évolution ascendante à travers les quatre contemplations, étaient parvenus à se mettre en possession de ces convictions intimes destinées à renverser, devant leur esprit, les limites qui les avaient arrêtés dans les mondes inférieurs. Il y a plus: ils mirent ces quatre sphères en rapport avec les exercices ascétiques auxquels se livrent, dès ce monde même, des êtres privilégiés, comme le Buddha et ses disciples les plus favorisés. Et en cela ils ne cédaient pas seulement à cet esprit d'audace qui emporte l'ascétisme oriental; il leur était bien difficile de faire autrement, car l'imagination, qui croyait obtenir dès cette vie les perfections intellectuelles réservées aux habitants de ces sphères, était la même qui les avait peuplées de ces perfections idéales. On avait créé les sphères à l'image de l'intelligence de l'ascète; et, par un de ces cercles vicieux familiers aux esprits extatiques, on se figurait que l'ascète s'élançait en réalité de la terre pour monter dans ces sphères elles-mêmes.

D'après ce qui nous est connu des idées des ascètes brahmaniques, il n'est pas facile de déterminer, quant à présent, l'étendue des emprunts qu'ont pu leur faire les Buddhistes. Que les Brâhmanes aient cru à l'efficacité de la méditation pour donner à l'intelligence de l'homme des clartés supérieures, et même à sa force physique des puissances inconnues, c'est ce qui ne peut faire l'ombre d'un doute; on en voit la preuve à chaque ligne des Upanichads. Mais les idées qui servaient de but à ces pratiques méditatives voilà, je l'avoue, le point où je ne trouve pas de rapports entre le Buddhisme et le Brâhmanisme. Cependant, s'il en fallait croire les textes du Nord, et en particulier le *Lalita vistara*, ouvrage d'une autorité considérable chez les Népalais, Çâkyamuni aurait eu

des devanciers dans la théorie des sphères supérieures aux divers degrés de la contemplation, je ne dis pas des quatre sphères, car je n'en ai pas la preuve, mais au moins des idées qui se rattachent à l'une d'elles, à la dernière. Au commencement du chapitre XVII de cet ouvrage, on voit Çâkyamuni délibérant s'il se mettra sous la tutelle d'un Brâhmane de grand renom qui résidait à Râdjagrĭha[1]. « Il enseignait à ses disciples, dit le texte, la loi qui conduit à partager le lieu où il n'y a ni idées ni absence d'idées. » Le jeune Çâkya voit Rudraka, fils de Râma, et il se dit à lui-même avec le sentiment d'un profond orgueil : « Si, m'étant rendu auprès de lui, je me livrais aux mortifications et aux pratiques ascétiques, il n'aurait plus auprès de moi la pensée qu'il est un homme supérieur; il ne serait pas même connu par une science évidente; mais le vice des contemplations, des méditations et des moyens d'arriver à la quiétude, pratiques qui sont factices, imparfaites, accompagnées d'abstention, ne serait pas vu par lui. Pourquoi cependant n'emploierais-je pas un tel moyen, pour montrer ces choses de façon qu'elles soient évidentes, et de façon qu'on voie l'impuissance, en tant que moyen de salut, des objets de la contemplation, des idées et des moyens d'arriver à la quiétude, des méditations mondaines? Pourquoi, m'étant rendu auprès de Rudraka, fils de Râma, m'étant fait son disciple, afin de comprendre l'espèce de mérite de sa méditation, ne montrerai-je pas aussi le peu de valeur des méditations factices? » Çâkyamuni se rend en conséquence auprès de Rudraka. « Quelle est la chose qui a été comprise par toi? — La voie qui mène à partager le lieu où il n'y a ni idées ni absence d'idées, » répond Rudraka. Çâkyamuni se fait son disciple et s'assied à terre dans un endroit écarté. « À peine le Bôdhisattva fut-il assis, que, par l'effet de la supériorité de sa vertu, de la supériorité de sa science, de la supériorité des fruits acquis par la pratique de ses bonnes actions antérieures, de la supériorité de la réunion de toutes ses méditations, il vit face à face, avec leurs formes et leurs caractères, les cent espèces de moyens d'arriver à la quiétude qui appartiennent par la contemplation, tous, tant ceux du monde que ceux qui sont supérieurs au monde; et [il vit] cela, parce qu'il disposait en maître de son esprit[2]. »

Ainsi, d'après la teneur de ce passage, Çâkyamuni, à son début dans la vie ascétique, aurait trouvé chez les philosophes probablement brâhmaniques, quoiqu'on ne le dise pas positivement, la connaissance de ce lieu célèbre qu'on nomme « le lieu où il n'y a ni idées ni absence d'idées. » Je n'ai pas la prétention de contester au Buddhisme la propriété exclusive de ces imaginations singulières; mais il n'en est pas moins curieux de voir le premier maître de Çâkya lui enseigner un point de doctrine qui est un des traits les plus caractéristiques et en réalité le terme le plus élevé de sa conception des quatre sphères du monde sans formes. Si le *Lalita vistara* nous a fidèlement conservé une tradition positive, son texte est fort intéressant, car il prouverait que Çâkyamuni n'a pas tout inventé dans sa doctrine, et que, outre les emprunts inévitables qu'il faisait au fond des idées indiennes, il a pris à des ascètes particuliers de certaines opinions spéciales et jusqu'à une bonne partie de sa phraséologie. Si au contraire le *Lalita vistara*, qui ne doit pas

---

[1] *Lalita vistara*, f. 128 b de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 233.

[2] *Lalita vistara*, f. 124 b du man. A, f. 150 a du man. B, f. 126 a du man. de la Soc. asiat.

être antérieure au troisième concile n'est qu'un commencement de documents plus anciens où les détails pourtuis du le vrai réelle du Maître ont cédé nu grande partie la place une conception fantastique de l'esprit mythologique; le texte que je viens de traduire perdra beaucoup de ce velene et il sera dès lors permis de supposer qu'il a été écrit non sur les souvenirs encore vivants du passé, mais avec les formules d'un langage consacré par une longue pratique et sans respect pour les anachronismes d'idées que ce langage pouvait entraîner. J'incline vers cette dernière opinion mais je n'ai pas entre les mains un assez grand nombre de textes relatifs au point de départ philosophique du Buddhisme pour trancher nettement le questiou. En attendant que des lectures plus étendues nous éclairent sur ces points curieux je crois utile de citer un passage du mémoire au substantiel de Deshenterayes sur le réposon que les Brâhmanes firent d'après les Buddhistes chinois à Çâkyamouni qui leur demandait ce que c'était que la délivrance ou l'affranchissement qui résulte de l'anéantissement de le vie et de la mort.

« Ceux qui entreprennent d'abolir entièrement le vie et le mort répondirent les Brâhmanes, doivent se livrer à la plus profonde contemplation. Or la contemplation se divise en quatre degrés. Le premier est de ceux qui se réveillent comme en sursaut de leur assoupissement et se dépouillant tout à coup des vices et des erreurs de leurs fausses opinions, conservent pourtant encore l'idée de ce réveil c'est à dire regardent encore en arrière, le deuxième de ceux qui, ayant chassé l'idée de ce réveil, ressentent de cette action une certaine joie humaine et impurfaite; le troisième de ceux qui rejetant cette joie vaine, changent par le rectifications de sens l'esprit en une joie parfaite et radicale le quatrième enfin de ceux qui, ne ressentant ni joie ni douleur et ne participant plus aux sens, jouissent d'une véritable tranquillité d'esprit. Ceux là possèdent l'avantage de ne plus rien imaginer ils ne tiennent plus à l'imagination ni au corps ils se plongent dans le vide ils n'imaginent plus qu'il y ait des choses différentes ni opposées entre elles, ils entrent dans le néant. Les rouges ne font aucune impression chez eux, ils se trouvent enfin dans un état où il n'y a ni imagination ni connaissance et cet état s'appelle le délivrance totale et finale de l'être... c'est là cet heureux rivage où les philosophes s'empressent d'arriver[1] »

Voilà quelques-unes des opinions touchant la délivrance ou l'affranchissement final que les Chanois mettent dans la bouche des premiers instituteurs de Çâkyemouni. Ces opinions offrent une analogie si frappante avec la théorie des contemplations buddhiques et pour le nombre des catégories et pour le fond des idées qu'on en vient à se demander si Deshenterayes n'a pas commis quelque erreur en attribuant ces opinions aux maîtres du futur Buddha. Dans le supposition où cet homme exact et soigneux ne serait pas trompé il se présente une question nouvelle... celle que je pensais tout à l'heure sur le texte du *Lalita vistara*... savoir en quoi les doctrines de Çâkya touchent les points les plus rafinés de la contemplation extatique différaient des doctrines de ses devanciers. Mais ici encore je ne me sens aucune disposition à sortir de la réserve que je me suis imposée

[1] *Journ. asiat.* t. VII p. 363 et 364.

bien au contraire, chaque pas que je fais en avant me fait voir combien il me manque de documents pour donner, sur ce point, des conclusions définitives.

J'ai dit plus d'une fois, et spécialement au commencement de ces notes, à l'occasion du mot *riddhi*, « puissance magique [1], » que c'était chez les Buddhistes un article de foi que le sage peut, par la pratique de certains exercices ascétiques, acquérir un pouvoir et des facultés surnaturelles. Cette opinion, sur laquelle repose la puissance qu'on attribue aux Âryas ou aux saints, est justifiée par un texte positif qui marque le rapport existant entre un des degrés de la contemplation et la puissance magique. Le texte dont je parle m'est fourni par le *Djina alaṁkâra*, où il vient à l'occasion de ce qu'il faut entendre par le mot *djñâna* « science. » En voici une traduction aussi littérale qu'il m'a été possible de la faire, vu l'obscurité de quelques termes.

« Par le mot *science*, il faut entendre la science des connaissances surnaturelles, celle des acquisitions et celle de l'omniscience; car c'est dans la science que se donnent rendez-vous toutes les connaissances. On entend par science des connaissances surnaturelles la science accompagnée de la pensée d'une action qui se conçoit dans la quatrième contemplation pour s'exercer dans le domaine des formes, et qui est douée d'attention profonde et d'indifférence. On entend par science des acquisitions [2] la science qui résulte de l'acquisition des contemplations, de l'acquisition des fruits qu'elles produisent, de l'acquisition de la cessation. On entend par science de l'omniscience la science qui, embrassant dans sa pensée les desseins des êtres infinis [3] habitants de mondes infinis, qu'elle soit accompagnée de la satisfaction appartenant au monde des désirs, ou qu'elle le soit d'indifférence, est douée d'une activité artificielle qui accompagne la connaissance [4]. »

Quand bien même l'ensemble du passage auquel est emprunté ce texte ne prouverait pas qu'il s'agit ici de la science supérieure d'un Buddha, nous la reconnaîtrions par l'emploi du terme « connaissances surnaturelles, » dans l'original *abhiññâ*, et en sanscrit *abhidjñâ*. Ces *abhidjñâ*, qui vont faire tout à l'heure l'objet d'une note spéciale sous le n° XIV, constituent un ensemble de facultés surhumaines, parmi lesquelles se trouve celle de prendre toute forme que l'on veut. Cette faculté est bien réellement la source de toutes les apparitions magiques dont il est si souvent question dans les légendes. Or où les « connaissances surnaturelles » prennent-elles naissance? Le texte nous le dit : dans la

---

[1] Ci-dessus, chap. i, p. 310.

[2] Le mot dont se sert le texte est *samâpatti*, « acquisition, » sur lequel je me suis expliqué plus haut, p. 347 et 348; je l'ai rendu ici par le terme vague d'acquisition, parce que ce terme est suffisamment déterminé par la définition qu'en donne notre texte lui-même. Cette définition rentre à peu de chose près dans celle de Turnour, qui entend par *samâpatti*, la possession et la jouissance de l'état de *samâdhi*, c'est-à-dire de méditation au moyen de l'empire exercé sur soi-même; car cet état n'est autre que celui de *dhyâna* ou de contemplation. Et quant à la définition que les Tibétains donnent de *samâpatti*, « l'acquisition de l'indifférence, » elle ne s'éloigne pas beaucoup plus de celle du *Djina alaṁkâra*, car l'indifférence est le terme le plus élevé de la pratique de la contemplation.

[3] Je n'ai pu arriver à comprendre ce passage difficile sans faire au texte une correction légère; il porte [illegible], je suppose [illegible], « ayant pour objet de sa pensée les desseins d'êtres infinis. » Sur [illegible], voy. *Abhidh. ppad.* l. III, chap. iii, st. 56.

[4] *Djina alaṁkâra*, f. 14 a.

quatrième contemplation qui est caractérisée ainsi que nous l'avons vu plus haut par la perfection de l'indifférence (*upékcha*). Lamonié n'obtient du texte que je viens de traduire revient-il, si je ne me trompe à ce qui suit. L'ascète est arrivé à la quatrième contemplation où, dans l'absence complète de tout plaisir et de toute douleur, il se repose au sein d'une indifférence parfaite à l'égard de toutes choses. Doué d'une science illimitée, il pense à une action qui devra s'exercer dans le domaine des formes, parce qu'elle est destinée à être vue ou connue d'êtres habitant le monde des formes. Il dirige vers cet acte l'intensité de son attention toute unière, et l'acte a lieu. Comment un tel acte a-t-il lieu, c'est ce que le texte ne dit pas, et il serait bien embarrassé de le dire, puisque l'acte n'a pas lieu du tout, et qu'il n'est être ou servant Bouddhiste pour croire que des hommes aient jamais vu Çâkyamouni montant au ciel par la voie de l'atmosphère et en descendant au moyen d'un escalier construit de trois métaux précieux. Mais l'existence de la puissance magique n'est pas ici en question, ce que je voulais montrer, d'après les textes (car je répète que j'essaye d'exposer et que je m'abstiens de juger), c'est le point auquel les Bouddhistes rattachent cette audacieuse idée qu'un sage peut se créer lui-même des facultés surnaturelles et un pouvoir magique. Ce point, c'est celui qui est au sommet le plus élevé du système des contemplations, c'est-à-dire un état de parfaite indifférence acquise par l'absence de tout sentiment de plaisir et de douleur, ou encore un état d'apathie où la vie physique est réduite à peu près au seul mouvement de la respiration, et où la vie intellectuelle réside dans la persistance de l'intelligence pure, dégagée de toutes ses applications. Et si l'on disait que le texte dont je m'entretiens ne parle que des *abhidjnâ* ou « connaissances surnaturelles » et qu'il ne fait rien là-dedans un « pouvoir magique », je citerais le passage suivant qui nous montrera bientôt dans la pratique de la contemplation l'assurance de ce pouvoir, comme celle des connaissances surnaturelles. « Comment entend-on que le jeu de la puissance magique de Bhagavat soit inconcevables ? — La puissance magique, c'est la science accompagnée de la pensée d'une action qui se conçoit dans la « quatrième contemplation pour s'exercer dans le domaine des formes, et qui est donnée « d'indifférence et d'attention profonde. Les jnâna sont la capacité de faire de cette science des applications diverses[1]. » Voilà donc un fait qui me paraît positivement établi : les Bouddhistes ont en réalité prétendu que la plus haute perfection de l'esprit pouvait donner à l'homme la libre disposition des forces de la nature, auxquelles dans son état ordinaire il reste inévitablement soumis. Ils l'ont prétendu, et ils ont fabriqué des miracles pour le faire croire aux autres. Le plus versé en cet le plus sage sera le plus puissant : il y aura un il sera plus puissant que la nature même dont nous ses hautes perfections il serait totalement esclave prétention insensée qu'ils ont soutenue en face des démentis que un cessa de leur donner le sens commun, et sur le hachoir de leur marteau, et peu dant les longues persécutions qui les forcèrent de quitter l'Inde.

[1] *Dyâna vibhâchâ*, C. 25 a.

N° XIV.

SUR LES CINQ ABHIDJÑÂ.

(Ci-dessus, chap. v, f. 75 a, p. 379.)

Je reprends la note relative aux cinq abhidjñâ ou « connaissances surnaturelles », au point où je l'avais laissée à l'occasion du chapitre cinquième, en remarquant que, s'il est vrai qu'il faille comprendre dans l'idée de *connaissance* celle de *pouvoir* ou de *faculté*, il n'en faut pas moins, pour traduire *abhidjñâ*, conserver le mot de *connaissance*. En effet, ces facultés supérieures sont non seulement le résultat d'une science éminente, mais encore ce sont des moyens de connaître des choses qui restent cachées au commun des hommes.

Le texte du *Lotus* nous donne ici une énumération authentique des cinq abhidjñâ, désignées chacune par leur nom, et placées très-probablement dans leur ordre véritable, du moins pour les Buddhistes du Nord. C'est ce que je crois pouvoir conclure de la concordance de notre liste avec une des listes reproduites par les traducteurs chinois, d'après des autorités indiennes, ainsi que je vais le montrer tout à l'heure. Je trouve dans un fragment du commentaire sur l'*Abhidhâna tchintâmaṇi* du Djaina Hêmatchandra, une énumération également authentique qui s'accorde avec celle du *Lotus* et avec celle des Chinois que je viens de rappeler. Il faut seulement tenir compte d'une faute de copiste que je relèverai en son lieu.[1]

Les Buddhistes du Sud, qui croyent comme ceux du Nord au pouvoir qu'aurait l'homme de se procurer, par le perfectionnement de son intelligence, ces facultés surhumaines, en donnent, sous le nom pâli d'*abhiññâ*, une énumération qui se trouve dans le *Djina alaṅkâra* et dans le *Dictionnaire singhalais* de Clough. En examinant chacun à part les termes de la liste du *Lotus*, je n'oublierai pas de reprendre et d'y comparer ceux de la liste du *Djina alaṅkâra*; quant à présent, il me suffira de reproduire l'énumération de Clough, qui procède exactement dans le même ordre que celle du *Djina*. Les cinq « connaissances surnaturelles » sont, d'après son *Dictionnaire singhalais*: 1° le pouvoir de prendre telle forme que l'on désire; 2° le pouvoir d'entendre, à quelque distance que ce soit, les sons les plus faibles; 3° le pouvoir de pénétrer les pensées d'autrui; 4° le pouvoir de connaître quelles ont été les diverses conditions des hommes dans un état antérieur d'existence; 5° le pouvoir de découvrir les objets à quelque distance que ce soit.[2] Si l'on ne pouvait alléguer en faveur de cette liste l'autorité du *Djina alaṅkâra*, on croirait que les termes en sont brouillés, car on aimerait mieux que la vue surnaturelle fût placée auprès de l'ouïe surnaturelle également.

On lira avec intérêt plusieurs notes du *Foe koue ki* où le savant traducteur a rassemblé

---

[1] *Abhidh. tchintâm.* schol. ad gâth. 233, p. 316, éd. Boehtlingk et Rieu. — [2] *Singhal. Diction.* t. II, p. 39.

les définitions chinoises les plus caractéristiques de ces facultés supérieures dont les Buddhistes de toutes les écoles attribuent la possession à leurs Âryas[1]. Les auteurs chinois en donnent plusieurs énumérations composées l'une de dix termes, l'autre de six, et la troisième de cinq. Le rapprochement de ces diverses listes prouve que la plus développée n'est qu'une amplification de la seconde, qui elle-même est identique avec la troisième, quoique les passages auxquels je viens de renvoyer le lecteur ne disent pas positivement quelle est celle des facultés de la liste de six termes qu'il faudrait éliminer pour avoir les cinq *abhidjñâ*. Nous reconnaîtrons tout à l'heure que c'est la dernière faculté de la liste des six, et l'avant-dernière de celle de Hêmatchandra; cela résulte de la comparaison de la liste du *Lotus*, d'abord avec celle de six termes qu'a expliquée M. Rémusat, ensuite avec celle du scholiaste indien.

Suivant ces deux dernières listes, « l'œil divin, » et suivant notre *Lotus*, « la vue divine, » est la faculté de voir sans obstacle ni empêchement, toutes les créatures et tous les corps, de quelque espèce qu'ils soient, que renferme la totalité des mondes. La suite du texte de notre *Lotus*, et notamment le folio 75 b, donne une idée analogue de la puissance de cette vue, qui se nomme *Divyatchakchus* en sanscrit, et *Dibbatchakkhu* en pâli. Cette faculté, qui est la première selon la liste du Népal, est la cinquième dans celle de Ceylan.

La seconde ou « l'ouïe divine, » *Divyaçrôtra*, et en pâli *Dibbasôta*, « donne le pouvoir d'entendre toutes les paroles de joie et de tristesse que prononcent les créatures, et tous les sons, de quelque espèce qu'ils soient, qui se produisent dans tous les mondes. » Cette faculté est la seconde d'après la liste des Buddhistes du Sud.

La troisième, ou « la connaissance des pensées des autres, » *Paratchittadjñâna*, et selon le *Djina alamkâra*, *Parassa tchêtôpariyâyañâna*, c'est-à-dire « la connaissance de la succession des pensées d'autrui, » est la faculté de connaître ce que pensent au fond de leur cœur toutes les créatures. Cette faculté, comme la précédente, est suffisamment éclaircie par la suite du texte du *Lotus*. C'est ici que se trouve, dans l'énumération de la glose de Hêmatchandra, la faute de copiste que j'indiquais plus haut. On y lit, du moins d'après l'édition de Boehtlingk et Rieu, *parasi vittadjñânam*, « la connaissance supérieure des richesses, » leçon qu'il faut remplacer par celle du *Lotus*, *paratchittadjñânam*, « la connaissance des pensées d'autrui. » Dans la liste du *Djina*, cette faculté est la troisième.

La quatrième faculté est « la connaissance des existences passées, » *Pûrvanivâsânusmritidjñâna*, littéralement « la connaissance du souvenir des habitations antérieures, » et en pâli *Pubbênivâsânugatañ ñânam*, « la connaissance qui embrasse les habitations antérieures. » À l'aide de cette faculté, l'homme connaît, jusqu'à un nombre illimité de générations en remontant, tout ce qui se rapporte à sa propre existence, et il en sait autant des existences passées de chaque créature. Elle est la quatrième dans la liste du *Djina alamkâra*.

La cinquième faculté est, selon notre Lotus, *Riddhisâkchâtkriyâ*, « la manifestation d'un pouvoir magique, » selon le *Djina*, *Iddhippabhêdâ*, « les diverses espèces de magie, » et

---

[1] *Foe koue ki*, p. 32, 72, 109 et suiv.

selon les Chinois « le corps à volonté. » Ce pouvoir est celui de changer de forme selon qu'on le désire, de franchir sans obstacle les mers et les montagnes, et de disparaître d'un monde pour reparaître dans un autre.

Voilà quelles sont les cinq facultés dites *abhidjñâ* ; ce sont celles qu'admettent les Buddhistes du Nord comme ceux du Sud. A ces cinq facultés fondamentales, la liste chinoise, celle du commentaire de Hêmatchandra et le *Djina alamkâra* en ajoutent une sixième, qui est nommée en sanscrit *Âçravakchaya*, en pali *Âsavasakkhaya*, et que les Chinois définissent ainsi : « la fin du dégouttement, » *stillationis finis*, comme traduit A. Rémusat, qui commente ainsi cette expression singulière : « ce dégouttement ou écoulement par gouttes désigne les erreurs de la vue et de la pensée dans les trois mondes. » Si nous examinons le terme original, il sera facile de voir que la faculté dite *âçravakchaya* doit désigner « la destruction des fautes ou des vices, » et qu'elle répond au titre de *kchînâçrava*, le premier et le plus caractéristique de ceux qu'on donne aux Arhats, quand on les appelle « ceux en qui les fautes sont détruites[1]. » Quant à la bizarre interprétation des Chinois, elle est la conséquence de l'esprit de littéralité matérielle qui a souvent dirigé leurs traducteurs. Il est évident pour moi qu'elle repose sur l'étymologie que les Buddhistes donnent du mot *âçrava*, quand ils le tirent de *çru*, « couler, s'écouler, » de manière que *âçrava* signifie « écoulement, ce qui coule, courant. »

Le *Lalita vistara* nous fournit une preuve directe de l'existence de cette étymologie propre aux Buddhistes, dans un passage curieux où Çâkya, parvenu à l'état d'un Buddha parfait, prononce avec enthousiasme les paroles suivantes : *udânam udânayati sma* :

tchhinnavartmopaçântaradjâḥ çuchkâ âçravâ na punaḥ çravanti
tchhinnavartmâ nivartatê duḥkhasyaicha anta uchyatê iti[2].

Il est évident que ce texte, si peu correct sous le rapport de la grammaire et du mètre, a été écrit avec allusion au double sens du mot *âçrava*, au sens primitif de courant, *çuchkâ âçravâ na punaḥ çravanti*, « les courants desséchés ne coulent plus, » et au sens secondaire de vice, avec personnification du vice sous la figure d'un combattant dont la cuirasse est brisée, *tchhinnavarma nivartatê*, « sa cuirasse une fois brisée, il se désiste. » De là cette réunion d'images incohérentes qui rend cette stance presque intraduisible : « la cuirasse brisée, l'ardeur calmée, les vices desséchés ne s'avancent plus ; la cuirasse « brisée, il se désiste ; cela est appelé la fin de la douleur. »

Les peuples étrangers qui ont eu à traduire les livres buddhiques de l'Inde ont dû éprouver le même embarras que nous en face de ce texte à double entente ; mais les Tibétains ont pris franchement un parti décisif : ils ont entendu le texte au figuré : « les ruisseaux desséchés ne coulent plus. » M. Foucaux a judicieusement fait ressortir la portée de cette traduction[3], et en montrant qu'on avait employé à dessein le mot *âçrava* qui signifie à la fois *corruption*, *vice*, et *courant*, *ruisseau*, il a ramené cette double signification à sa véritable origine qui est le radical *çru*, « couler[4]. » Il faut cependant [illegible] que

---

[1] Ci-dessus, chap. I, fol. 1, p. 288, et Appendice, n° II, p. 471, note 3.

[2] *Lalita vistara*, f. 180 b.

[3] *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 336.

les Tibétains aient eu sous les yeux un autre texte que le nôtre, ou que, s'ils ont eu le même texte, ils l'aient traité avec un peu trop de liberté. Il est certain qu'ils ont lu *vartman* « chemin » au lieu de *varman* « cuirasse ; » mais ils devaient suivre un autre texte, quand ils ont traduit : « le Tathâgata s'éleva visiblement dans le ciel à la hauteur de sept « arbres Tâlas et se tenant là, intercepta le passage de la route et apaisa tout à fait la « poussière (*radjas*). » Les derniers mots, *intercepta*, etc. répondent aux deux épithètes de notre texte, *tchhinnavarmôpaçântaradjâḥ*; mais elles n'y expriment en aucune manière une action du Tathâgata ; elles font partie de la stance prononcée par le Buddha. Il y a plus ; quand même il faudrait lire *vartma* au lieu de *varma*, rien ne serait changé à la destination de ces termes ; et si les Tibétains avaient eu, je le répète, le même texte que nous sous les yeux, ils auraient pu dire, en admettant le sens figuré de *ruisseau*, quelque chose comme ceci : « ils ne coulent plus les ruisseaux desséchés, dont le courant est interrompu « dont la passion (l'impétuosité) est calmée. » Au reste je me suis suffisamment expliqué au commencement de ces notes sur la signification toute morale dans laquelle est le plus ordinairement employé le mot *âçrava*, en pâli *âsava*. Le Vocabulaire pâli intitulé *Abhidhâna ppadîpikâ* en fait un synonyme de *kâma* et le traduit par « les désirs sensuels[1]. » Mais ce n'est là probablement qu'une portion assez restreinte de la valeur de ce terme, dont la signification est fort étendue. En effet, dans un *Sutta* pâli très-estimé, le *Mahâparinibbâna sutta*, je trouve une énumération de trois classes d'*âsava* qui doivent embrasser l'ensemble de toutes les espèces de vices, de souillures ou de corruptions qu'on entend désigner par le mot *âsava* ; ce sont *kâmâsavâ* « les vices des désirs sensuels, » *bhavâsavâ* « les vices de l'existence, » *avidjdjâsavâ* « les vices de l'ignorance[2]. »

Mais il est temps de revenir à l'énumération des *abhidjñâ*, dont le sixième terme a donné lieu à cette digression nécessaire. L'addition de ce sixième terme à la liste des cinq connaissances surnaturelles, terme qui achève de caractériser l'Arhat, est justifiée par le *Saddharma puṇḍarîka* lui-même, qui plus haut, chap. III, fol. 52 *b*, et plus bas chap. XII, fol. 167 *b*, st. 6, parle de *chaḍ abhidjñâ*, « six *abhidjñâ* ou connaissances surnaturelles. » Elle l'est encore et de la manière la plus positive par le titre de *ṣaḍabhidjña*, « possesseur des six connaissances surnaturelles, » titre que Hêmatchandra donne à un Buddha[3], et ce titre lui-même se retrouve fréquemment en pâli et appliqué aux Arhats sous la forme de *tchhaḷabhiñña*, que Turnour traduit peu exactement par *versed in the six branches of doctrinal knowledge*[4]. De même encore, Mahanâma, dans sa glose sur le Mahavamsa, cite les six connaissances surnaturelles sous le titre de *tchha abhiññâ*[5]. Il y a donc deux listes des *abhidjñâ*, l'une de cinq termes, c'est la plus ordinairement citée dans le *Lotus*, l'autre de six termes, qui est plus rare et ne diffère de la précédente qu'en ce qu'elle ajoute à la liste des cinq facultés qui agrandissent la puissance physique et intellectuelle de l'Arhat, une perfection d'un ordre entièrement moral qui exprime la

---

[1] *Abhidh. ppadîp.* liv. III, chap. III, st. 191; Clough, p. 116.

[2] *Mahâparinibbâna sutta*, dans *Dîgha nikâya*, f. 92 a fin.

[3] *Abhidh. tchint.* st. 233, p. 38, éd. Boeht. et Rieu.

[4] *Mahâwanso*, p. 15, l. 13; Spiegel, *Anecdota palica*, p. 67.

[5] *Mahâwanso*, ibid. f. 26 *b*.

pareté singulière et lequelle il a su élever son cœur. Ajoutons que ces énumérations plus ou moins développées ne sont pas rares chez les Bouddhistes. Le nombre des *Paramitâ* ou des perfections varie donc des proportions considérables selon les divers points de vue, et le texte de notre *Lotus* cité tantôt exige, tantôt aux vœux de l'assistance, comme nous le déjà rappelé une note relative au fol. 76 n

N° XV

SUR LES HUIT AFFRANCHISSEMENTS

[Ci-dessus chap. II, p. 386.]

Le terme que j'ai traduit dans ma version du *Lotus* par *affranchissement* est *vimokha* et *vimôkcha* en pali *vimôkha*. Pour un lecteur versé dans le connaissance de la langue sanscrite il existe entre ces deux mots *vimôkcha* et *vimokha* une différence assez sensible qui vient de la différence de la dérivation étymologique. Ainsi *vimôcha* signifie plutôt le moyen de s'affranchir et *vimokti* l'état de l'être affranchi, le premier mot désigne en quelque manière, le procédé et le second le résultat. Je n'ai cru devoir que cette distinction est observée dans les textes cependant nous verrons plus bas *vimokti* employé dans des énumérations où il n'est pas facile de le distinguer nettement de *vimôkcha*.

Je puis être plus bref touchant la catégorie des huit affranchissements que je ne l'ai été pour d'autres énumérations comme par exemple celle des dhyânas et des quatre contemplations d'abord parce que un texte classique relatif aux huit affranchissements a été déjà traduit plus haut ensuite parce que plusieurs termes importants de ce texte ont été également expliqués dans quelques-unes des dissertations précédentes. A la fin du *Mahâvadâna sutra* qui termine le n° VI de l'*Appendice* se trouve l'énumération des huit affranchissements[1]. Or pour parler plus exactement des huit états intellectuels par les quels passe l'ascète qui fait effort pour s'affranchir du monde. J'y renvoie donc le moment le lecteur, ou je prierai de comparer ce qui a été dit avec les observations que j'ai consacrées à l'étude des quatre sphères du monde sans formes qui s'élèvent au-dessus des quatre contemplations[2]. Il verra du premier coup d'œil que je veux dire ici: car l'analogie entre deux passages est si grande qu'on arrive à cette conviction que les huit affranchissements ne sont à peu de chose près que des dénominations nouvelles pour des choses déjà connues c'est-à-dire pour les divers degrés de la contemplation extatique.

En effet les Bouddhistes qui attachent un très-grand prix aux classifications et aux énumérations parce que ces époques où l'enseignement est purement oral, les classifications offrent un puissant secours à la mémoire, les Bouddhistes dis-je ont pris à retourner dans tous les sens et à envisager sous divers aspects le théorie si importante pour eux de la contemplation et de ses résultats. Ainsi en se reportant à la fin du *Mahâvadâna sutta* on trouve une exposition des sept places ou des sept lieux de l'intelligence qui se dis

[1] Ci-dessus p. 543. — [2] Ci-dessus p. 809.

tingue par un double caractère. Le premier, c'est que tout en laissant de côté les quatre contemplations, cette exposition embrasse les divers états de l'ascète qui a franchi les quatre sphères du monde sans formes, par où nous voyons qu'on appelle du même nom d'*âyatana* quatre sphères ou quatre termes qui tantôt constituent l'ensemble du monde sans formes, tantôt ne représentent qu'une partie des sept lieux de l'intelligence, ce qui suffit pour prouver l'enchevêtrement des deux énumérations et la connexion intime des deux théories. Le second caractère de l'exposition de ces sept places de l'intelligence, c'est son rapport avec la théorie de l'affranchissement. En effet le texte auquel je prends la liberté de renvoyer le lecteur dit positivement que le Religieux qui connaît à fond ces sept places de l'intelligence est affranchi par la sagesse[1].

Voilà donc la doctrine des sept places de l'intelligence positivement rattachée à celle de l'affranchissement, et non pas seulement à l'affranchissement envisagé d'une manière générale, mais aux affranchissements proprement dits, c'est-à-dire à ces procédés de libération qui sont au nombre de huit. En effet, non seulement le texte passe immédiatement de l'exposition des sept places de l'intelligence à celle des huit affranchissements, mais les cinq derniers affranchissements sont exprimés mot pour mot par les mêmes formules que les quatre dernières places de l'intelligence; et cette ressemblance ou mieux cette identité se retrouve encore dans la théorie des quatre sphères supérieures du monde sans formes, qui reste comme la base fondamentale de toutes ces énumérations.

Ce n'est pas tout; les premières définitions des huit affranchissements se retrouvent encore dans une autre énumération, celle des huit *abhibhâyatanâni*, ou, comme je crois pouvoir traduire ce terme, « les huit lieux ou les huit régions du vainqueur; » car *abhibhâ* est pour *abhibhû*, dont l'*û* final est emporté par suite d'une loi euphonique propre au pâli, devant l'*â* initial de *âyatanâni*; et dans la formule même par laquelle on définit chacun de ces huit lieux, on rencontre le mot *abhibhuyya*, « ayant dominé, ayant vaincu. » On voit déjà par ce nom seul le rapport naturel de ces deux énumérations. Dans celle des *vimôkkha* ou « affranchissements, » chaque terme est envisagé comme un moyen de libération, on le désigne en conséquence par le nom d'*affranchissement*. Dans celle des *abhibhâyatana*, chaque terme exprime la situation de l'ascète vainqueur des divers objets de son étude; on y voit les diverses stations d'un esprit qui lutte, semblable en quelque sorte à un soldat, pour se rendre maître du terrain qu'il veut franchir, et conséquemment on décompose ces termes de façon à y montrer en relief le sujet vainqueur. Au reste, le lecteur va mieux en juger par lui-même, car il me paraît nécessaire de donner ici la traduction du passage du *Sangîti* sutta où se trouve cette énumération des huit lieux nommés en pâli *abhibhâyatanâni*. Cette énumération, moins complète que celle des huit affranchissements, n'embrasse pas les quatre formules finales de cette dernière théorie; mais elle a l'avantage d'en donner le début et le point de départ avec quelques détails de plus que le morceau traduit plus haut auquel j'ai déjà renvoyé le lecteur.

« Voici, ô Ânanda, les huit lieux du vainqueur. Quels sont ces huit lieux?

Ayant intérieurement l'idée de la forme, un homme voit en dehors des formes limi

---

[1] Ci-dessus, p. 543.

tées qui ont les unes de belles, les autres de vilaines couleurs, les ayant dominées il conçoit cette idée : je connais, je vois : c'est là le premier lieu du vainqueur.

Ayant intérieurement l'idée de la forme, un homme voit au dehors des formes limitées, qui ont les unes de belles, les autres de vilaines couleurs; les ayant dominées il conçoit cette idée : je connais, je vois : c'est là le second lieu du vainqueur.

« Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme, un homme voit au dehors des formes limitées, qui ont les unes de belles, les autres de vilaines couleurs; les ayant dominées il conçoit cette idée : je connais, je vois, c'est là le troisième lieu du vainqueur.

« Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme, un homme voit au dehors des formes illimitées, qui ont les unes de belles, les autres de vilaines couleurs; les ayant dominées il conçoit cette idée : je connais, je vois, c'est là le quatrième lieu du vainqueur.

« Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme, un homme voit au dehors des formes bleues qui ont une couleur, un aspect, une apparence bleues, comme par exemple la fleur de l'*Unanè* (Pontederia hastata) qui est bleu foncé, qui a une couleur, un aspect, une apparence bleues, ou bien encore, comme cette étoffe de Bénarès, qui regardée des deux côtés est bleue : a une couleur, un aspect, une apparence bleues. Eh bien! de même cet homme qui voit ces formes, les ayant dominées, conçoit cette idée : je connais, je vois, c'est là le cinquième lieu du vainqueur.

« Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme, un homme voit au dehors des formes jaunes, ayant une couleur, un aspect, une apparence jaunes, comme par exemple la fleur du *Karnikâra* (Pterospermum acerifolium) qui a une couleur, un aspect, une apparence jaunes, ou bien encore, comme cette étoffe de Bénarès, qui regardée des deux côtés est jaune : a une couleur, un aspect, une apparence jaunes. Eh bien! de même cet homme qui voit ces formes, les ayant dominées, conçoit cette idée : je connais, je vois, c'est là le sixième lieu du vainqueur.

« Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme, un homme voit au dehors des formes rouges, ayant une couleur, un aspect, une apparence rouges, comme par exemple le fleur du *Bandhudjîva* (Pentapetes phœnicea) qui est rouge, qui a une couleur, un aspect, une apparence rouges, ou bien encore, comme cette étoffe de Bénarès, qui regardée des deux côtés est rouge : a une couleur, un aspect, une apparence rouges. Eh bien! de même cet homme qui voit ces formes, les ayant dominées, conçoit cette idée : je connais, je vois, c'est là le septième lieu du vainqueur.

« Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme, un homme voit au dehors des formes blanches, ayant une couleur, un aspect, une apparence blanches, comme par exemple la lune qui est blanche, qui a une couleur, un aspect, une apparence blanches, ou bien encore comme cette étoffe de Bénarès, qui regardée des deux côtés est blanche, a une couleur, un aspect, une apparence blanches. Eh bien! de même, cet homme qui voit ces formes, les ayant dominées, conçoit cette idée : je connais, je vois : c'est là le huitième lieu du vainqueur[1].

[1] *Mahâparanibbânasutta*, dans *Dîgh. nik.* f. 89 *a*, et *Saṅgîti sutta*, *ibid.* f. 185 *a*.

La théorie qu'expose le texte précédent offre, au moins dans les termes, une analogie frappante avec la doctrine d'un célèbre penseur allemand, M. de Schelling, sur le principe de développement de la philosophie. M. de Schelling se résumait en effet ainsi, il y a quelques années : « cette philosophie a un principe de développement dans son *infini sujet-objet*, c'est-à-dire dans le sujet absolu qui s'objective (devient objet) par sa nature même, mais revient victorieux de chaque objectivité (finie) à une plus haute puissance de subjectivité, jusqu'à ce que, après avoir épuisé toute sa puissance (de devenir objectif), il demeure le sujet triomphant de toutes choses[1]. » L'homme des Buddhistes qui, doué intérieurement de l'idée de la forme, voit au dehors des formes, et, après les avoir anéanties, se dit : « je connais, je vois, » ressemble singulièrement au « sujet victorieux de « chaque objectivité qui demeure le sujet triomphant de toutes choses. » En effet, quoique le texte buddhique soit restreint par ses termes mêmes à la seule perception de la forme, qui nous dit que les successeurs de Çâkya ne l'ont pas étendu par analogie à la perception des autres qualités sensibles sans exception, l'attribut tangible, le son, la saveur et l'odeur? N'est-il pas permis de supposer qu'ils ont choisi pour exemple les perceptions que l'homme obtient par la vue, parce qu'elles sont de beaucoup les plus instructives entre celles que lui fournissent les sens? J'incline fort pour cette supposition, et je ne serais pas surpris qu'un commentaire comme celui de Buddhaghôsa ou d'un autre Religieux de la même école vînt nous dire qu'il en est de même pour les autres qualités sensibles; ce qu'il y a de certain, c'est que dans les énumérations des qualités sensibles que j'ai rencontrées jusqu'ici, c'est toujours la forme qui occupe le premier rang. Or si ma supposition se vérifiait, il resterait établi que, par la théorie des « huit lieux du vainqueur, » les Buddhistes auraient entendu exprimer à leur manière le phénomène de la connaissance par la perception externe. C'est sur ce point spécial que leur doctrine offrirait, selon moi, quelque analogie avec celle de M. de Schelling, laquelle du reste embrasse, dans la pensée de son auteur, un plus vaste horizon.

Voilà, quant à présent, ce qui m'apparaît de plus clair dans l'exposition des Buddhistes. Les termes, toutefois, méritent d'en être examinés attentivement, d'autant plus qu'ils ne sont pas tous également intelligibles. « Un homme ayant intérieurement l'idée de la forme, » et suivant le texte, *adjdjhattam rûpasaññî*, est une expression qui offre quelque ambiguïté et dont l'interprétation est de nature à influer considérablement sur la pensée fondamentale du système. A-t-on voulu dire par là que l'homme a naturellement en lui-même l'idée de la forme, qu'il trouve cette idée en lui, sans aucune action préalable des corps extérieurs? L'opposition marquée par les mots *adjdjhattam* « intérieurement » et *bahiddhâ* « extérieurement, » semble ne laisser aucun doute sur l'exactitude de cette interprétation. A-t-on voulu dire au contraire que l'homme a intérieurement l'idée de la forme, avec ce commentaire sous-entendu : « qui lui a été donnée par le contact des corps extérieurs? » J'avoue que je n'oserais introduire ici une glose de cette importance sans l'autorité formelle des auteurs buddhistes eux-mêmes. La première interprétation, qui est la plus lit

---

[1] *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, Revue germanique, octobre 1835, et *Système de l'Idéalisme transcendantal*, traduit par Grimblot, p. 388.

térale, reste donc jusqu'à nouvel ordre la plus vraisemblable; mais elle a grandement besoin d'être signalée à l'attention du lecteur. D'après ce que j'avais vu jusqu'ici dans les textes du Nord, le fait de la connaissance par la perception semblait aussi exclusif pour les Bouddhistes de la même manière que l'entendent plusieurs grandes écoles européennes: en face des corps extérieurs, l'homme a un moyen de ses organes perçoit les qualités sensibles directement et sans intermédiaire. La doctrine du texte que j'examine en ce moment est bien autrement idéaliste, si j'traduis dans notre langage; elle revient à dire que l'homme a naturellement en lui l'idée de la forme. Y a-t-il une cette question capitale différence d'école entre les philosophes du Nord et ceux du Sud? C'est ce que l'étude des commentaires pourra seule nous apprendre. Quoi qu'il en soit, je me contenterai de remarquer la singulière analogie qu'offre cette doctrine avec les « idées déterminantes, ou « les notions générales » de l'école Nyâya, qu'a assez tout récemment en lumière M. Roer dans son excellente traduction du *Bhâshâ-parichchhéda*[1]. Selon cette école, il est impossible d'obtenir la connaissance d'un être particulier, ou d'acquérir une notion déterminée, sans une notion déterminante, c'est-à-dire sans posséder d'avance la notion générale de la classe à laquelle appartient cet être; ce qui revient à dire avec les Bouddhistes, « pour que « naître ait donné les formes, il faut avoir intérieurement l'idée de la forme ».

Laissant donc de côté la question de savoir de quelle manière l'homme selon les Bouddhistes possède en lui-même l'idée de la forme, sans avoir eu préalablement la connaissance d'un corps, je me contenterai de constater qu'une dans premiers degrés des « Bodhisattvas du véhicule, « l'homme obtient cette double connaissance qu'à l'extérieur il existe des formes limitées et des formes illimitées. Je pourrais me dispenser de tout effort pour concilier avec le sens commun ces notions contradictoires du *fini* et d'*illimité*, en montrant que les Bouddhistes ont poussé jusqu'à l'abus l'usage des catégories négatives, lorsque, aux négations acceptées par le bon sens ordinaire, ils en ont ajouté une foule d'autres qui sont purement idéales et n'ont d'autre objet apparent que de leur fournir le moyen d'arriver logiquement à leur suprême pyrrhonisme: « pas plus ceci que cela. » Il se peut cependant que l'observation incomplète des grands phénomènes de la nature, que la vue du mal par exemple, leur ait donné l'idée de formes illimitées, et qu'ayant une fois admis qu'il peut exister des formes de cette espèce, ils les aient rangées parmi les choses dont il est permis à l'homme d'acquérir la connaissance.

J'en dirai autant de l'idée d'absence de forme que possède l'homme arrivé au troisième et au quatrième degré de ses triomphes. Les Bouddhistes, sans leur goût connu pour les constructions, sont bien capables d'avoir imaginé d'eux-mêmes cette abstraction sans réalité, sous l'impression que cause le mouvement de l'air, la vue des vapeurs et d'autres phénomènes météorologiques. Il est également permis de leur soupçonner l'idée qu'il existe une négation de la forme, de manière qu'ils ont créé une catégorie de l'absence de forme pour ces phénomènes mal connus, comme ils avaient créé la catégorie de la forme pour les êtres qui l'étaient mieux. Par là, ils semblent avoir voulu dire que rien dans la nature n'échappe

[1] Voir *Divisions of the Categories of the Nyâya philosophy*, dans *Bibliotheca indica* vol. IX, p. 28 et suiv. et *Introd.* p. XII.

Digitized by Google

à la perception humaine, puisque, quelle que soit la situation de l'homme à l'égard du monde extérieur, qu'il ait l'idée de forme ou l'idée de l'absence de forme, il perçoit toujours des formes ont limitées, sont illimitées.

Il importe en outre de remarquer que les quatre premières situations se succèdent dans une gradation ascendante. Avec l'idée de forme, l'homme voit hors de lui des formes limitées; c'est le premier degré ou l'état ordinaire. Avec cette même idée, il voit ou devine des formes illimitées, c'est le second degré, et ce degré est supérieur au précédent, en ce que l'effort de la perception est plus grand pour réunir des formes dont la limite nous échappe que pour percevoir des formes dont nous embrassons d'un tout côtés les contours. Mais l'effort devient plus grand encore quand, avec l'idée de l'absence de forme, l'homme perçoit à l'extérieur des formes limitées d'abord, puis voisine illimitées. Cet alors il doit s'élever au-dessus de témoignage des sens qui lui montrent la forme indissolublement unie aux corps, premier effort et ayant cette idée de l'absence de forme il se met en contradiction avec elle, il perçoit ou devine des formes extérieures, second effort. Voilà jusqu'ici ce que je vois de plus clair dans cette succession des quatre degrés de vainqueur comme les nomme notre traité. Il va sans dire que je ne propose cette explication que parce que je n'en pas de communiquée le dogme sur lequel je puisse m'appuyer.

Les quatre degrés renvoyés ajoutent à la perception de la forme considérée par quelques-uns deux points de vue seulement, un nouvel attribut, celui de la couleur. En ce point, notre texte est d'accord avec la théorie des Buddhistes sur l'union intime de la couleur et de la forme. Je n'ai jamais vu ni effet, dans les livres que j'ai parcourus jusqu'ici, un seul passage parlant des « couleurs qui s'y joignent les formes de sorte qu'il ne paraît pas que les Buddhistes se soient hasardés dans ces subtilités qui nous assistent à disserter sur le blanc et sur le noir considérés ni eux mêmes et indépendamment des corps qui revêtent l'une ou l'autre de ces couleurs. Les quatre couleurs énumérées ici constituent chacune un degré de perception, ou comme le dit le texte « une prise « du vainqueur ». Il y a lieu de supposer que cette énumération embrasse, selon eux, les couleurs fondamentales et que les autres couleurs qui se montrent dans la nature leur paraissent être des combinaisons de celles-là. On remarquera qu'ils commencent par le bleu foncé, couleur qui touche de très-près au noir, pour finir par le blanc. Je ne vois d'autre raison de cette classification, que l'éclat de plus en plus éblouissant de ces quatre couleurs qu'on a voulu faire correspondre à un degré de plus en plus élevé dans la perception extérieure.

En résumé, la théorie des « huit bras du vainqueur » répond au phénomène de la perception des formes et des couleurs, aussi bien à la connaissance que cette perception apporte à l'esprit, sous les huit termes dont elle se compose, ouvrages d'une manière plus scientifique se résument assez bien ce terme vainqueur. « L'homme ayant intérieurement l'idée de la forme, voit à l'extérieur des formes colorées. » On ne trouve presque pas de choses près celui par lequel débute l'énumération des huit effets admirables. « Doué de forme, il voit des formes. » Il y a plus ce dernier axiome paraît être une sorte de commentaire de la première formule des huit bras du vainqueur. « Il voit à l'extérieur l'idée

de la forme, il voit au dehors des formes; » et le rapprochement de ces deux énoncés donne lieu de croire que les Buddhistes ont voulu dire que l'homme trouve dans la conscience de sa propre forme, cette idée de forme qu'il a préalablement à la perception des formes extérieures. Cette interprétation, qui résulte du rapprochement des deux formules, ne change rien à ce que j'ai dit plus haut du principe philosophique de la première. Que l'homme ait intérieurement l'idée de la forme, sans qu'on nous dise comment il l'a, ou qu'il ait cette idée parce qu'il se sait lui-même doué de forme, outre que les deux formules sont bien semblables, le résultat est toujours le même, et ce résultat, c'est que la théorie de la perception a pour point de départ un pur idéalisme.

L'analogie que je constate entre le début des « huit lieux du vainqueur, » et celui des « huit affranchissements » se continue dans la seconde formule de l'énumération des *vimokcha*. Mais elle ne dépasse pas ce terme, et sauf la troisième, qui a pour objet d'assurer la plénitude de l'intelligence au sujet affranchi, les autres affranchissements rentrent tous dans l'évolution de l'esprit à travers les sphères du monde sans formes, que j'ai déjà examinées à l'occasion des contemplations[1]. Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit de ces sphères dans la partie de ces recherches à laquelle je renvoie en ce moment; je crois qu'il suffit de prier le lecteur de comparer le morceau qui termine l'*Appendice* n° VI[2] avec la traduction que j'ai donnée d'un texte relatif aux quatre sphères[3], en rappelant ce que j'ai déjà dit au commencement du présent mémoire, savoir qu'on ne doit pas être surpris de voir désignés par le nom d'*affranchissements* des états de l'esprit aussi éloignés de l'état ordinaire et aussi étrangers aux conditions naturelles, que ceux de l'ascète qui s'imagine être capable de franchir par l'effort de la contemplation les quatre sphères de ce monde idéal qu'on nomme « sans formes. »

Dans la discussion relative aux dix forces d'un Buddha, nous avons rencontré un passage du *Djina alam̃kâra* où paraissent diverses énumérations des procédés dits d'affranchissements; d'après ce texte, on en compterait quatre listes où les termes seraient successivement au nombre de cinq, huit, sept et trois[4]. La liste des huit affranchissements est certainement celle-là même que nous avons examinée tout à l'heure. Quant aux trois autres énumérations, je n'ai encore trouvé que la dernière, celle de trois termes; en revanche, les textes qui sont à ma disposition m'en ont fourni deux nouvelles, l'une composée de cinq termes, l'autre de deux.

Commençons par l'énumération composée de trois termes dont l'existence est constatée par le texte du *Djina alam̃kâra*, que j'ai cité sur la sixième des dix forces d'un Buddha. Voici ce que je trouve à cet égard dans le même *Djina alam̃kâra*.

« Les trois affranchissements sont comme il suit : le détachement des passions est l'af-
« franchissement de la pensée. Le détachement de l'ignorance est l'affranchissement de
« la sagesse. L'acquisition (de la loi), la conversion, la modération dans les désirs, le
contentement, l'absence de colère, l'absence d'emportement, l'absence d'hypocrisie,
« l'absence de mensonge, l'abandon de toute envie, l'abandon de tout égoïsme, c'est

---

[1] Ci-dessus, p. 809.

[2] Ci-dessus, p. 809.

[3] Ci-dessus, p. 543.

[4] Ci-dessus, p. 789.

« là l'affranchissement de la science[1] ». Dans ce texte, le mot *affranchissement* est représenté par le mot *vimutti*, un sanscrit *vimokṣa*. Je ne saurais pas bien pourquoi on a préféré la mise d'état au nom d'action *vimokṣa*, car « l'affranchissement de la pensée, « salut de le sagesse et celui de la science » signifient, si je ne me trompe, « l'affranchissement par la pensée d'abord, puis par la sagesse, enfin par la science. » Le lecteur remarquera que les deux premiers termes de cette énumération des trois « Franchissements constituent, selon le *Mahéṣuéra sutta* traduit plus haut[2], une série de deux affranchissements, celui de la pensée et celui de la sagesse : c'est à une des deux énumérations que je disais tout à l'heure avoir trouvées dans les textes quoique la *Djina alaṅkéra* n'en parle pas dans la liste qu'il donne des affranchissements à l'occasion de la sixième force d'un Bouddha.

Il y a encore un autre groupe de deux affranchissements que le *Djina* cite immédiatement après les trois *vimokṣa* que je viens de rappeler. Voici les termes mêmes dont se compose ce groupe : « L'affranchissement d'une idée conçue et l'affranchissement d'une « idée non conçue : c'est d'une part l'élément du *Nibbâna* où il reste quelque attribut, et « d'autre part l'élément du *Nibbâna* où il ne reste aucun attribut[3] ». Ecrit le mot d'*affranchissement* est représenté par celui de *vimokha* mais cette circonstance n'ajoute aucune clarté à la formule énigmatique du *Djina*. Il est possible que les mots « l'affranchissement d'une « idée conçue » *saṅkhatārammaṇe vimokhô* doivent se traduire plus exactement : « l'action « de s'affranchir par l'idée d'un anéantissement de quelque chose de conçu ou encore d'une « réalité » et que la locution opposée *asaṅkhatārammaṇe vimokhô* doive être mise en contraste avec la première de cette manière : « l'action de s'affranchir par l'idée de ce qui n'est par « un concept ou de quelque chose qui n'est pas conçu ou encore de ce qui n'est pas « une réalité ». Ce qui semble donner quelque vraisemblance à cette interprétation, c'est qu'il est souvent dit du *Nirvâṇa* qui est *asaṅkhata* ce qui signifie à la fois, et qui n'est pas un composé, qui n'est pas un produit et qui n'est pas conçu, qui échappe à toute conception. C'est quand il ne lui reste plus aucun attribut de l'existence qu'on la définit aussi alors ou la nomme « anéantissement définitif » ou affranchissement complet ». Au contraire quand pour s'affranchir on a recours à quelque chose qui peut saisir la conception comme par exemple une vertu, une bonne action, on n'est pas absolument ni définitivement affranchi et l'on n'obtient qu'un *Nibbâna* où il reste encore quelque attribut de l'existence ; car une vertu, une bonne action supposent un sujet vertueux et agissant conformément à la règle des bonnes actions. Voilà quant à présent tout ce que je puis voir dans cette formule qui touche si je ne me trompe au point culminant de tout le Bouddhisme, la théorie du *Nirvâṇa* ou de l'affranchissement par l'anéantissement des conditions de l'existence.

Enfin je termine par l'énumération des cinq affranchissements que j'ai rencontrée dans la *Saṅgîti sutta*, le mot qui sert de dénominateur commun est *vimutti*. En voici la liste : « l'idée qui doit être conduite à sa maturité, l'idée du passager, l'idée de la douleur dans le passager, l'idée de l'infini dans la douleur, l'idée de l'abandon, l'idée du déta

[1] *Djina alaṅkâra*, f. 93 *a*. — [2] Ci-dessus *Appendice* n° VI, p. 814. — [3] *Djina alaṅkâra*, f. 97 *a*.

chement[1]. » Ces cinq affranchissements ont directement trait à la théorie fondamentale de l'existence de la douleur et à son inévitable présence en toutes choses. Cette doctrine, qui avait été déjà formulée dans celle des quatre vérités sublimes[2] et qui forme la base de toute la morale buddhique, est alliée ici à cette autre maxime que rien dans ce monde n'est durable, maxime qui est, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la première des trois sciences dont j'ai parlé ailleurs[3]. La théorie des cinq affranchissements est donc au fond celle des quatre vérités sublimes; elle n'en diffère que par l'addition d'un terme, celui qui ouvre la série, *paripâtchanîyâ saññâ*, ce que j'ai traduit littéralement par « l'idée qui « doit être conduite à sa maturité, » mais ce qui signifie, selon toute apparence, « l'idée « qu'on doit être mûri par l'enseignement, » l'idée du progrès, selon le point de vue buddhiste. Si je ne me trompe pas en traduisant ainsi, l'addition de ce terme au début de la série des cinq affranchissements est le véritable caractère qui distingue cette série elle-même de la théorie des quatre vérités sublimes. Cette théorie reste ce qu'elle était, c'est-à-dire l'énumération des quatre vérités fondamentales posées dogmatiquement. L'autre série, qui se présente sous une forme non moins dogmatique, a un but essentiellement pratique, puisqu'elle prend son point de départ dans l'idée qu'a l'homme qu'il doit se laisser mûrir par les enseignements de la doctrine; ce qui revient à dire que les cinq affranchissements ne peuvent être efficaces que s'ils débutent par une disposition préalable à se convertir.

N° XVII

SUR LES TÉNÈBRES DES *LÔKÂNTARIKAS*

(Ci-dessus, chap. VII, f. 89 b, p. 388.)

Le passage du *Lotus de la bonne loi* qui est relatif aux lieux de ténèbres qui séparent les mondes les uns des autres, selon les opinions des Buddhistes, offre encore quelques difficultés que je me suis engagé à examiner ici de près, non seulement pour arriver à une traduction plus exacte de ce passage même, mais aussi pour interpréter rigoureusement quelques termes obscurs dont l'intelligence pourrait jeter du jour sur d'autres textes. Pour nous mettre en mesure de discuter ce passage en connaissance de cause, commençons par établir en quelque façon le lieu de la scène. A cet effet, je ne puis mieux faire que de rappeler un passage d'un mémoire de Joinville sur la religion et les mœurs des Singhalais; j'extrais et j'abrége ce passage en en reproduisant la partie essentielle. « Il y « a une infinité de mondes dits *Tchakravâla* qui se tiennent tous par les points (il faudrait « dire par six points) de leur circonférence. Comme ils sont de forme ronde, il existe entre « chacun d'eux des espaces vides formant des triangles sphériques. Ces triangles, remplis « d'une eau extrêmement froide, se nomment *Lokaan Tarahé Narakê*[4]. » Ces trois mots

---

[1] *Saṅgîti sutta*, dans *Digh. nik.* f. 183 b.

[2] Voyez ci-dessus, *Appendice*, n° V, p. 517 et suiv.

[3] Ci-dessus, p. 371.

[4] Joinville, *On the Religion and manners of the people of Ceylon*, dans *Asiat. Res.* t. VII, p. 431, éd. Calcutta.

Digitized by Google

sont divisés ainsi par suite d'une erreur purement typographique; il faut les lire en deux, *Lôkântarikâ narakâ*. J'examinerai tout à l'heure, dans un *Appendice* spécial (n° XVIII) sur les montagnes fabuleuses de la terre, ce qu'il faut entendre par *Tchakravâla*; quant à présent, il me suffira d'ajouter ici le trait suivant d'une description analogue que l'on doit à Buchanan Hamilton: « Outre notre terre, on s'en représente dix millions cent « mille autres de même forme, qui sont séparées par un égal nombre d'espaces remplis « d'une eau extrêmement froide[1]. » C'est donc dans les intervalles qui séparent les uns des autres les mondes juxtaposés dans l'espace que s'étendent les lieux de ténèbres dont le texte du *Lotus* donne la description.

Cela posé, il me paraît indispensable de reproduire ici le texte sanscrit du *Lotus* même, pour placer sur sa véritable base la discussion qui va suivre. Je le vais d'après le manuscrit de la Société asiatique sur lequel a été exécutée ma traduction, et avec ses inégalités d'orthographe: *Yâ lôkântarikâs tam yê akchaṇâḥ saṁvṛitâḥ andhakârâ tamisrâ yatrêmâvapi tchandrasûryâv êvaṁmahardhikâv êvaṁmahânubhâvâv êvaṁmahâudjaskâv âbhayâpyâbhaṁ nâbhibhavataḥ varṇênâpi varṇaṁ têdjasâpi têdjô nâbhibhavataḥ tâsvapi tasmin samayê mahatô 'vabhâsasya lôkê prâdurbhâvô 'bhût*. Les deux autres manuscrits du *Lotus* que je dois à la libéralité de M. Hodgson n'ont pour ce texte que les variantes suivantes: au lieu de *lôkântarikâs*, ils lisent *lôkâttarikâs*; au lieu de *saṁvṛitâḥ* et de ce qui suit, *saṁvṛitâḥ andhakârê andhakâratamisrê*; ils suppriment *lôkê* à la fin de la phrase, et avec juste raison, car ce n'est pas « dans le monde » qu'apparaît la lumière miraculeuse dont il s'agit, mais dans les intervalles ténébreux que décrit le texte. J'avais déjà retranché ce mot de ma traduction avant de connaître le témoignage formel de ces deux manuscrits qui confirment ma conjecture.

Le même texte se trouve encore une fois dans l'histoire de *Mândhâtrî*[2], et deux ou trois fois dans le *Lalita vistara*[3]; je ne le reproduis pas ici, pour épargner l'espace, quoique, dans les ouvrages auxquels je renvoie en note, il se présente avec des variantes dont quelques unes ont de l'intérêt. Ces variantes, d'ailleurs, vont être examinées dans la discussion du texte et de la double traduction que j'en ai déjà donnée. La première de ces deux traductions, qui est celle du *Lotus*, a été exécutée sur le texte que je viens de transcrire, et elle se trouve dans le présent volume à la page 100; la seconde, qui est celle de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme*, a été faite postérieurement à celle du *Lotus*, quoiqu'elle ait été publiée antérieurement[4]. C'est d'après le texte de l'histoire de *Mândhâtrî* que cette seconde traduction a été rédigée. La discussion présente a pour principal objet de donner au lecteur le moyen de choisir entre ces deux interprétations faites l'une et l'autre à une époque où je ne disposais pas de tous les moyens de contrôle que j'ai pu réunir plus récemment. On va voir qu'elles diffèrent principalement

---

[1] Fr. Buchanan, *On the Relig. and liter. of the Burmas*, dans *Asiat. Res.* t. VI, p. 175, éd. London in-8°.

[2] *Divya avadâna*, f. 100 b et 101 a; le manuscrit lit *mândhâta*, comme *djêta* pour *djêtrî*.

[3] *Lalita vistara*, f. 31 b de mon man. A, f. 35 a du man. B, et f. 29 a du man. de la Soc. asiat. *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 58 et 384.

[4] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, t. I, p. 81; Paris, 1844.

dans la première partie de la période, et en un point sur lequel mes manuscrits ne me donnaient pas de lumières suffisantes.

Le lecteur exercé n'aura pas de peine à reconnaître que le texte du *Lotus* (et en ce point nos trois manuscrits sont unanimes), après avoir présenté son exposition en une longue période de deux parties, dont la seconde commence par *tâsv api tasmin samayê*, fractionne encore le commencement de la première partie, de manière à distinguer les ténèbres répandues dans les intervalles des mondes d'avec les êtres qui s'y trouvent, de telle sorte que le début de la période doit être entendu littéralement comme il suit : *yê lôkântarikâs andhakârâ tamisrâ*, « les ténèbres profondes qui sont répandues dans les intervalles « des mondes, » *tâsu yê akchaṇâḥ samvṛitâḥ*, « dans ces ténèbres, les êtres, etc. qui s'y « trouvent. » Cette distribution est tout à fait inconnue aux textes du *Mândhâtri avadâna* et du *Lalita vistara*, d'où il résulte que les épithètes appliquées par le *Lotus* aux êtres plongés dans les ténèbres que j'appellerais volontiers *extérieures*, se rapportent, selon ces deux autres textes, à ces ténèbres elles-mêmes. Le lecteur va en juger : texte du *Mândhâtri* : *yê lôkasya lôkântarikâ andhâs tamasê andhakâratamisrâ* ; texte du *Lalita* : *yâ api tâ lôkântarikâ aghâ aghasphuṭâ andhakâratamisrâ*[1], à quoi je puis ajouter la rédaction pâlie de la même description que me fournit un *Sutta*, le *Mahâpadhâna*, et qui est conçue en ces termes : *yâpi tâ lôkantarikâ aghâ asaṁvutâ andhakârâ andhakâratimisâ*[2]. Cette différence de rédaction ne change rien à la place que doit occuper le mot *lôkântarikâ* dans la phrase. Ce mot se rapporte de part et d'autre au substantif *tamisrâ*, « les ténèbres; » il en résulte une expression signifiant « les ténèbres répandues dans les intervalles des mondes, » expression où ces ténèbres sont qualifiées d'un plus ou moins grand nombre d'épithètes, selon les divers manuscrits. Presque tous s'accordent à lire *lôkântarikâ*, « intermédiaires « aux mondes; » mais deux copies de M. Hodgson ont *lôkôttarikâ*, « placées au delà des « mondes, extérieures aux mondes, » ce qui est parfaitement vrai aussi, puisque, pour chacun des mondes, les ténèbres dont parle notre texte sont réellement au delà des limites de ces mondes mêmes.

Cette variante de mots n'en est donc pas une de sens, et l'on pourrait même être tenté de préférer *lôkôttarikâ* à *lôkântarikâ*, si le plus grand nombre des autorités ne se réunissait pas en faveur de cette dernière leçon; c'est cependant aussi l'orthographe des Singhalais, telle que la reproduit Clough[3]. La divergence de nos textes devient plus grande en ce qui touche les termes suivants : le *Lotus* lit *akchaṇâḥ samvṛitâḥ*, le *Lalita* donne *aghâ aghasphuṭâ*, la version pâlie, *aghâ asaṁvutâ*. L'histoire de *Mândhâtri* n'est ici d'aucun secours, car le mot *andhâs*, « aveugles, » qu'elle emploie, se rapporte aux ténèbres que nos manuscrits divers caractérisent par des épithètes plus ou moins nombreuses, ainsi que je le remarquais tout à l'heure. Quelque obscurs que soient encore les mots *akchaṇâḥ saṁvṛitâḥ*, et, suivant d'autres manuscrits, *saṁvṛitâḥ*, je puis déjà dire que je m'étais gravement trompé en les traduisant dans le *Lotus*, « qui sont dans une perpétuelle agitation. »

---

[1] *Lalita vistara*, chap. xxvi, f. 213 a; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 384; et *Lalita vistara*, chap. xxii, f. 183 a; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 337.

[2] *Mahâpadhâna sutta*, dans *Dîgha nikâya*, f. 69 a de mon man.

[3] *Singhal. Diction.* t. II, p. 612.

Digitized by Google

Cette interprétation est insoutenable; en effet, *saṁvṛitâḥ* signifie « couverts, cachés, » ou encore « devenus, étant; » et quant à l'autre épithète *akchaṇâḥ*, si elle n'est pas aussi claire, elle ne rappelle aucunement l'idée d'agitation.

Le plus souvent, *akchaṇa* doit se traduire par « ce qui vient hors du moment, ce qui « est inopiné, soudain, » et par extension « calamiteux, désastreux. » Ce sens, qui est strictement conforme à la composition du mot *akchaṇa*, est également celui du pâli *akkhaṇa*, et je le trouve dans un passage remarquable d'un des derniers *Suttas* du *Dîgha nikâya*, que j'ai déjà cité plus d'une fois sous le titre de *Sañgîti*. Il y a, dit ce texte, neuf classes de personnes que l'on nomme *akkhaṇâ asamayâ brahmachariyâvâsâya*, c'est-à-dire « ceux qui « sont hors du moment, hors du temps pour demeurer dans la vie religieuse[1]. » Ce sont les êtres qui, à l'époque où un Buddha paraît au monde, ont le malheur d'avoir pris naissance dans les régions infernales, ou dans une des existences infimes auxquelles sont condamnés les pécheurs. Ces êtres infortunés manquent en effet le moment, car ils ne peuvent jouir du bienfait de la parole du Maître. On voit clairement pourquoi on les désigne par ces deux épithètes d'*akkhaṇa*, *asamaya*, « qui est hors du temps, hors du moment. » On voit aussi comment il se fait que le *Lotus* nomme de la même manière les créatures plongées au sein des ténèbres qui sont répandues dans les intervalles des mondes. Pendant qu'elles y vivent, elles manquent l'occasion d'entendre les enseignements du Buddha. Ce point ainsi solidement établi décide de la signification du mot *saṁvṛittâḥ*, car c'est ainsi qu'il faut lire, plutôt que *saṁvṛitâḥ*; ce mot signifie « devenu, » ou encore « étant, » et la phrase du *Lotus*, *tâsu yê akchaṇa saṁvṛittâḥ*, doit se traduire littéralement, « dans « ces ténèbres, les êtres qui se trouvent à contre-temps. »

Les variantes des autres manuscrits, malgré la divergence de leur énoncé, rentrent au fond dans cette interprétation. N'oublions pas, en premier lieu, de rappeler que les termes que nous allons examiner se rapportent non plus à des créatures qui revivraient à la vie dans les lieux de ténèbres placés en dehors de chaque monde, mais bien à ces ténèbres elles-mêmes; ce qui est une raison de différence dans l'emploi des mots qui ont pu être préférés. En effet, le *Lalita vistara*, après le mot *lôkântarikâ*, ajoute *aghâ aghasphuṭâ*, le tout se rapportant avec *andhakâratamisrâ*. Ces deux épithètes ne peuvent signifier autre chose que « pécheresses, répandues par le péché; » par quoi le texte veut dire sans doute que ces ténèbres sont produites par les crimes des coupables qui sont condamnés à y venir habiter après leur mort. Si l'idée de péché est transportée aux ténèbres, c'est par une hypallage très-facile à expliquer. La seconde épithète est encore plus caractéristique, non pas seulement en ce qu'elle confirme le sens de *aghâ*, mais en ce qu'elle définit ces régions intermédiaires avec les traits mêmes sous lesquels se les représentent les Buddhistes. Car c'est, on le sait, un de leurs dogmes fondamentaux que l'univers est réellement créé par l'effet des œuvres de ses habitants; de sorte que si, par impossible, il n'existait au monde aucun coupable, il n'existerait nulle part d'enfers ni de lieux de châtiment. On comprend par là quelle force a l'expression *aghasphuṭâḥ*, qui signifie littéralement « éclos par le péché. »

---

[1] *Saṅgîti sutta*, dans *Dîgha nikâya*, f. 189 a.

L'explication précédente s'accorde en partie avec celle que suggère la variante du texte pâli. D'un côté, ce texte porte *aghâ* en rapport avec les ténèbres; nous avons donc, comme tout à l'heure, « les ténèbres, fruit du péché. » D'un autre côté, il se rapproche du texte du *Lotus*, mais d'une manière peu intelligible, en lisant *asaṁvutâ*, là où nous avons en sanscrit *saṁvṛittâḥ*, c'est-à-dire le négatif au lieu du positif. Fidèle à l'interprétation que nous avons donnée de *saṁvṛittâḥ*, traduirons-nous *aghâ asaṁvutâ* par « qui ne sont pas « pécheresses ? » Je ne crois pas que ce sens soit possible; de sorte que, de deux choses l'une, ou le texte pâli est ici incorrect, ce que je ne puis affirmer, parce que je n'ai encore trouvé qu'une seule fois ce passage, ou bien *asaṁvutâ* doit avoir ici une autre signification que son sens physique, une signification en rapport avec celle de *aghâ*, ou de l'adjectif *aghasphuṭâ* du *Lalita vistara*, comme, par exemple, celle de « non retenu, désordonné. » Je ne suggère cependant cette explication que comme une conjecture, et j'avoue que je préférerais de beaucoup rencontrer un texte où on lirait *aghâ saṁvutâ*, « devenues pécheresses; » car par là nous retrouverions directement l'énoncé même de notre *Lotus*, « revenus à la vie à contre-temps, » puisque les êtres qui ont le malheur de manquer, par suite de la misère de leur naissance, la précieuse occasion de voir un Buddha, sont des pécheurs qui sont nés ou dans de misérables existences, ou dans les régions infernales.

Je passe maintenant à la seconde partie de la période qui s'ouvre avec *yatrêmâvapi*. Je commence par rapporter ici les variantes des autres manuscrits. Texte de *Mândhâtri*: *yatrêmâ sûryatchandramasâu êvammahardhikâu êvammahânubhâvau nâbhayâ âbhâsam na pratyanubhavataḥ, tê api tasmin samayê udârêṇa avabhâsêna sphuṭâ bhavanti*; texte du *Lalita*: *yatrêmâu tchandrasûryâu êvammahardhikâu êvammahânubhâvâu êvammahêçâkhyâu âbhayâ âbhâṁ varṇêna varṇaṁ têdjasâ têdjô nâbhibhavatô* (alias *nâtapatô* et *nâbhitapatô*) *na virôtchatas* (alias *nâbhivirôtchataḥ*), *tatra yê sattvâḥ*, etc.[1]; texte du *Mahâpadhâna*: *yatthapimê tchandimasuriyâ êvaṁmahiddhikâ êvaṁmahânubhâvâ âbhâya nânubhônti tatthapi appamâṇô uḷârô ôbhâsô pâtubhavati*. En traduisant ce passage tel que l'exprime la version du *Lotus* rappelée au commencement de cette note, j'avais été frappé de la présence du verbe *nâbhibhavatô*, « tous deux ils ne prennent pas le dessus, ils ne surmontent pas, » et l'expression *nâbhayâ api âbhâm* me paraissait un pléonasme où *nâbhayâ api* était ajouté pour augmenter la force de l'idée, « tous deux par la lumière même ne surmontent pas (pour « dire, ne font pas surmonter) la lumière. » Il me paraissait naturel, quant à l'idée et toutes réserves faites touchant l'incorrection du langage, que, pour représenter la profondeur de ces ténèbres, on dît que le soleil et la lune étaient impuissants à y répandre la lumière, même à l'aide de tout ce qu'ils ont de lumière. Plus tard, quand je traduisis le fragment du *Divya avadâna* qui a pris place dans l'*Introduction*, je crus que, puisque le mot *lumière* était répété deux fois et dans la même formule, il y avait là une intention d'opposition, et qu'en conséquence il était question de deux lumières: la première, celle du soleil et de la lune, à l'aide de laquelle ces deux astres, malgré leur puissance énergique, ne peuvent cependant pas surmonter la *seconde*, c'est-à-dire celle que répand la splendeur miraculeuse qui vient illuminer la région ténébreuse des damnés. Voilà

---

[1] *Lalita vistara*, chap. xxvi, f. 213 a; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 384.

comment j'avais été conduit à traduire « ne pourraient effacer par leur lumière cet éclat, » en ajoutant *miraculeux*.

Aujourd'hui, je renonce franchement à cette seconde traduction, et voici mes motifs. Je dois dire d'abord le genre de ressource que m'a fourni le *Lalita vistara* dans le passage parallèle dont le commencement nous a offert ces deux bonnes variantes de *aghâ* et *aghasphuṭâḥ*. Pour la fin de la description, cet ouvrage remplace le verbe *nâbhibhavati*, une fois par *nâtipatati nâbhivirôtchataḥ*, une seconde fois par *nâbhitapati na virôtchataḥ*[1]. Il est bien évident que la vraie leçon est *na abhitapataḥ*, « tous deux « n'éclairent pas, » de sorte que nous obtenons cette version, « tous deux n'éclairent pas, « n'illuminent pas la lumière par la lumière; » car ici nous n'avons pas la conjonction *api* du *Lotus*. M. Foucaux, que j'ai consulté pour apprendre de lui si la version tibétaine n'ajoutait pas quelque précision à cet énoncé si vague, a bien voulu me donner cette version très-littérale : « où le soleil et la lune, tous les deux, grands comme est leur « expansion, grands comme est leur force, grands comme est leur puissance bien « connue, n'arrivent pas dans la gloire, n'arrivent pas dans la splendeur, n'arrivent pas « dans la majesté de la lumière, de la couleur, du resplendissement. » Cette interprétation, malgré un peu de diffusion, nous fait cependant faire un pas considérable; elle tranche la question en faveur du sens que j'avais choisi le premier. Mais ce qui vient la corroborer davantage encore, de manière à ne plus laisser aucun doute, c'est le témoignage du texte pâli où se retrouve cette même formule, non plus appliquée au même fait miraculeux, mais rapportée à un autre fait qui ne l'est pas moins, la conception d'un Buddha. N'est-on pas frappé de l'identité d'idée, malgré la variété d'expression, qui existe entre la formule du pâli *âbhâya nânubhônti*, « ne prennent pas le dessus avec leur lumière, » et celle du sanscrit *âbhayâpi âbhâṁ nânubhavanti*, « ne font pas dominer la lumière par la « lumière même? » Cette comparaison ne permet plus, ce me semble, le moindre doute sur la valeur de cette formule. J'ajoute que l'avantage de la rédaction est ici du côté du pâli, qui, étant moins chargé de mots, est plus clair et probablement plus primitif; car j'ai cru remarquer que plus les livres buddhiques approchent des temps modernes, plus la rédaction en devient diffuse et chargée de détails qui ne font qu'amplifier le fonds beaucoup plus simple des livres anciens. La rédaction du pâli nous apprend en outre que le verbe dominant dans la formule doit être *anubhavataḥ*, comme l'écrit le *Mândhâtri*, ainsi que le *Lotus*, et non *nâbhitapati*, comme l'écrit le *Lalita vistara*. Rien n'est plus facile, d'ailleurs, que de comprendre comment on a pu lire नाभितपति *nâbhitapati* et नातिपतति *nâtipatati* au lieu de नाभिभवति *nâbhibhavati*, si l'on veut bien se rappeler l'analogie qu'offrent entre elles les formes archaïques du *t* et du *bh* dêvanâgari. Je pense même que si les leçons du *Lalita vistara*, *na virôtchatas*, *nâbhivirôtchataḥ*, ne sont pas des gloses explicatives de l'idée principale, elles ont pu influer sur le choix qu'on a fait de *nâbhitapati*, « ils n'éclairent pas, » au lieu de *nâbhibhavati*.

En résumé, et sans nous arrêter aux expressions plus ou moins diffuses que quelques-uns des textes cités ici ajoutent à la description des ténèbres dans lesquelles sont plongés

---

[1] *Lalita vistara*, f. 31 b de mon man. A, et f. 173 a du même manuscrit.

les lieux de châtiment que le mot de *lôkântarika* désigne d'une manière générale, voici de quelle manière je proposerais maintenant de traduire cette description, d'après ces diverses rédactions.

Texte du *Lotus*, page 100 de ce volume : « Au milieu des ténèbres répandues entre ces « univers et que peuplent les pécheurs nés à contre-temps, au sein de ces ténèbres pro« fondes où ces deux flambeaux de la lune et du soleil si puissants, si énergiques, si « resplendissants, ne peuvent faire dominer la lumière par leur lumière, la couleur par « leur couleur et l'éclat par leur éclat, au sein de ces ténèbres elles-mêmes apparut en ce « moment la splendeur d'une grande lumière. » On remarquera que cette traduction, qui doit être substituée à celle de la page 100 de ce volume, n'y apporte de changement essentiel que pour le commencement de la période.

Texte du *Mândhâtrî*, page 81 de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien* : « Ces « ténèbres profondes répandues entre notre monde [et les autres], où règne une téné« breuse obscurité et où ces deux flambeaux du soleil et de la lune, si puissants, si éner« giques, ne peuvent faire dominer la lumière par leur lumière, ces ténèbres elles-mêmes « sont en ce moment illuminées d'une noble splendeur. » Cette traduction, qui doit être substituée à celle de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme*, ne diffère de celle de cet ouvrage que par un trait du commencement de la période, et qu'en ce qu'au milieu elle se rapproche de celle du *Lotus de la bonne loi* que je viens de corriger.

Texte du *Lalita vistara*, page 384 de la traduction de M. Foucaux, qui a été exécutée sur la version tibétaine : « Au milieu des ténèbres profondes répandues entre ces univers, « ténèbres, fruit du péché, produites par le péché, où ces deux flambeaux de la lune et « du soleil, si puissants, si énergiques, si resplendissants, ne peuvent faire briller la lu« mière par leur lumière, la couleur par leur couleur, l'éclat par leur éclat, où ils ne « brillent pas, au sein, dis-je, de ces ténèbres où les êtres qui y sont nés ne voient pas « même l'extrémité de leur bras étendu, etc. »

Texte du *Mahâpadhâna sutta* non encore traduit : « Au milieu des ténèbres profondes « répandues entre ce monde [et les autres], ténèbres, fruit du péché, obscures, où ces deux flambeaux de la lune et du soleil si puissants, si énergiques, ne peuvent donner par « leur lumière, apparut une splendeur noble et sans limites. »

Nº XVII.

SUR LA VALEUR DU TERME *PRATISAÑVID*.

(Ci-dessus, chap. VIII, f. 110 a, p. 393.)

Dans la note où j'ai promis quelques détails sur le terme qui fait l'objet de ces recherches, j'ai donné d'une manière inexacte l'orthographe de ce mot que je n'avais vu jusqu'alors que dans un composé. Ce composé était *pratisañvidlâbhî*, que j'ai divisé ainsi, *pratisañvid* et *lâbhî*. J'y avais été conduit par l'existence du mot pâli *paṭisambhidâ*.

qui est, chez les Buddhistes du Sud, le correspondant du mot que je lisais *pratisaṁvidâ*; en d'autres termes, je voyais de part et d'autre un substantif féminin en *â*. Depuis j'ai acquis la certitude que c'est *pratisaṁvid* qu'il faut lire, et j'ai trouvé ce mot exactement écrit de cette manière dans le *Lalita vistara*[1]. L'argument tiré de l'existence du mot pâli *paṭisambhidâ* n'est pas une raison concluante pour le cas actuel, car on sait positivement que les mots sanscrits de la troisième déclinaison passent fréquemment en pâli dans la première. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que *pratisaṁvid* ait pour correspondant, en pâli, un mot terminé par la formative *â*.

Ce qui peut arrêter davantage, c'est la différence des deux radicaux qui entrent dans la composition de chacun de ces mots, *pratisaṁvid* et *paṭisambhidâ*. C'est en considération des éléments étymologiques de *pratisaṁvid* que j'ai traduit ce mot par « connaissance distincte, « connaissance distributive; » je ne vois pas de raison pour rien changer à cette interprétation en ce qui touche le pâli *paṭisambhidâ*, car le sens de « distinction et de distribution » est ici expressément rendu par la préposition *prati* et par le mot *sambhidâ*. Une partie de cette idée paraît dans la version que donne Clough du pâli *paṭisambhidâ*, « science « universelle, capacité d'expliquer les termes relatifs à tous les genres de sciences et d'arts[2]. » Turnour, rencontrant le composé *pabhinna paṭisambhidâ*, le traduit un peu moins clairement, « qui avait renversé l'empire du péché et atteint aux quatre dons de la sainteté[3]; » ceci est un commentaire où paraît le nombre des *paṭisambhidâ*. Spiegel n'approche pas plus près de la destination générale de ce terme, en le rendant par « le plus haut degré « d'un Arhat[4]. » Il me semble que s'il est vrai, d'un côté, que les mérites qu'on désigne sous le nom de *paṭisambhidâ* appartiennent aux Arhats, c'est-à-dire aux saints du Buddhisme, il ne l'est pas moins, de l'autre, que ces mérites sont particulièrement scientifiques.

J'ai rencontré plus d'une fois dans les livres du Népâl, comme dans ceux de Ceylan, les mots *pratisaṁvid* et *paṭisambhidâ*; mais je n'en ai découvert jusqu'ici qu'une seule explication, encore est-elle un peu concise, et aurait-elle besoin d'un commentaire plus détaillé que celui qui l'accompagne. Je l'emprunte au *Djina alaṁkâra*, où elle paraît au milieu d'une énumération des qualités et des perfections d'un Buddha.

« Il y a quatre connaissances distinctes. Ces quatre connaissances distinctes sont : la connaissance distincte du sens (*attha*), la connaissance distincte de la loi (*dhamma*), la connaissance distincte des explications (*nirutti*), la connaissance distincte de l'intelligence (*paṭibhâna*.)

« Tout ce qui est produit par une cause, les conséquences des actions, ainsi que l'extinction, le *Nibbâna* et le sens des choses dites [par le Maître], ces cinq éléments se nomment le sens.

« La cause qui anéantit les résultats [des œuvres], la voie des Ariyas, les paroles [du Maître], la vertu et le vice, ces cinq éléments se nomment la loi.

---

[1] *Lalita vistara*, f. 6 a, man. de la Soc. asiat. et f. 8 a de mon man. A.

[2] *Singhal. Diction.* t. II, p. 352.

[3] *Mahâwanso*, intr. p. xxvi et xxvii, p. 3 et 4.

[4] Spiegel, *Anecdota palica*, p. 67, et *Kammavâkya*, p. 19.

« L'explication naturelle [de ce qu'il y a d'obscur] et dans le sens et dans la loi, est désignée par le mot de nirutti, l'explication; elle résulte de la perfection de l'interprétation.

« La connaissance des trois sciences que possède celui qui ayant pris la science comme objet de sa pensée, a en vue la triple science, se nomme l'intelligence (*paṭibhâna*)[1]. »

Quelques observations suffiront pour mettre cet énoncé un peu concis d'accord avec ce que nous savons déjà des doctrines fondamentales du Buddhisme. Qu'il s'agisse ici surtout de science ou de connaissance, et spécialement de la science des vérités premières de la loi, c'est là un point qui ne peut faire l'ombre d'un doute; dans le passage du *Lotus de la bonne loi* où paraît l'expression que je tâche d'expliquer en ce moment, il est uniquement question de la variété et de l'étendue des connaissances du Religieux Pûrṇa auquel est attribuée la science des diverses connaissances distinctes. Les termes mêmes de chacune des quatre définitions de ces connaissances confirment cette attribution générale de la théorie des *paṭisambhidâ*.

La première de ces définitions est résumée par le mot *attha*, qui signifie à la fois « objet et chose, résultat et fin, sens et valeur. » Les cinq termes par lesquels est développé l'*attha* rentrent tous dans ces diverses significations : tout ce qui est produit par une cause, c'est-à-dire l'enchaînement des douze causes dites *Nidânas*, les conséquences des œuvres, l'action, le *Nibbâna*, sont autant de termes que résume l'idée d'objet, de but, de valeur; de sens paraît dans le cinquième, « le sens de ce qui est dit par le maître. » Ce n'est pas faire l'éloge de la rigueur des définitions buddhiques que d'y signaler l'emploi abusif d'un même mot dans plusieurs acceptions différentes. Je remarquerai cependant que les énoncés du texte que j'emprunte au *Djina alamkara* sont plutôt des résumés que des définitions véritables. D'ailleurs, le nombre et l'étendue des significations que possèdent des termes comme *attha*, offrent à la pensée philosophique des tentations auxquelles il lui est difficile de résister, tant qu'elle ne s'est pas sérieusement rendu compte des nécessités de la méthode.

La seconde connaissance distincte est résumée sous le titre de *dhamma*, « la loi. » Cinq éléments constituent la loi; ce sont la cause qui anéantit les résultats des œuvres, la voie des Ariyas, les paroles [du Maître], la vertu et le vice. Ces sujets expriment, en effet, mais à des titres différents, tout ce que résume le mot *dharma*, « la loi; » on y retrouve et les moyens qu'elle emploie et le but qu'elle propose : les moyens sont la voie des Ariyas ou dans le Nord *Âryas*, les paroles du Maître ou les textes sacrés; le but est la cause qui anéantit les résultats des œuvres, c'est-à-dire l'affranchissement ou le *Nibbâna*, et jusqu'à un certain point, la vertu qui peut être également envisagée comme un moyen. L'élément qui lui est contraire, « le vice » est un objet de la loi, en ce sens que la loi le signale et donne la force de le vaincre. Nous retrouvons, dans cette seconde définition, un des éléments qui a déjà paru dans la première, *bhâsita*, ce que je traduis par « les paroles du Maître; » mais ce n'est pas là une tautologie, et il y a cette différence entre l'emploi qui est fait de ce mot dans la première définition et le rôle qu'il joue dans la seconde, que les

---

[1] *Djina alañkâra*, f. [illegible] en remontant.

paroles du Maître sont considérées, dans le premier cas, sous le rapport du sens, tandis que, dans le second, elles sont prises en elles-mêmes et en tant que dépositaires de la loi.

La troisième connaissance distincte est dite *nirutti*, pour le sanscrit *nirukti*, « l'explication, » j'ajoute « de ce qu'il y a d'obscur dans les objets de la connaissance (*attha*) et dans « la loi (*dhamma*), » sans cette addition, le mot *nirutti* ne serait traduit qu'imparfaitement. Cet énoncé qui se réfère exclusivement aux deux définitions précédentes, prouve surabondamment que la catégorie des *paṭisambhidâ* a particulièrement trait aux principales applications de la faculté de connaître.

Enfin, la quatrième connaissance distincte est dite celle du *paṭibhâna* ou de « l'intelligence, » si l'on adopte, pour rendre *paṭibhâna*, en sanscrit *pratibhâna*, le sens que j'ai proposé au commencement de ces notes[1]. Il faut avouer, toutefois, que cette interprétation ne donne qu'une traduction un peu trop vague : « la connaissance distincte de l'intelligence. » Heureusement le commentaire vient à notre secours en nous apprenant que le mot *paṭibhâna* résume, sous le nom d'*intelligence* ou de *sagesse*, la triple science ou la science des trois vérités que j'ai déjà énumérées ailleurs[2]. Aussi pensé-je aujourd'hui que notre mot *sagesse* serait une meilleure traduction de *paṭibhâna* que celui d'*intelligence*. En résumé, la définition de la quatrième connaissance distincte doit revenir à ceci : la connaissance distincte des trois vérités que sait pénétrer la sagesse.

Après la définition des quatre *pratisamvid* ou *paṭisambhidâ*, que je viens d'emprunter au *Djina alamkâra*, je trouve dans le même ouvrage une énumération de soixante-dix-sept sujets de connaissance dont la possession est attribuée à un Buddha. Quoique cette énumération soit parfaitement indépendante de celle des quatre *paṭisambhidâ*, je ne crois pas inutile de la reproduire ici : d'abord parce qu'elle est courte et qu'elle n'occupera pas une place considérable ; ensuite parce qu'elle montre une fois de plus quelle grande importance a, dans le Buddhisme, la science ou la connaissance, dont le nom reparaît à tout instant dans tant et de si nombreuses catégories.

« Il y a soixante et dix-sept sujets de connaissance. Si, prenant la production successive des douze causes de l'existence qui sont l'ignorance et autres, on part de la vieillesse et de la mort, en les laissant en dehors comme limites, et qu'on multiplie par sept chacune des onze causes, on obtient soixante et dix-sept sujets de connaissance. Comment se produit cette connaissance que la vieillesse et la mort ont pour cause la naissance ? — De cette manière : la naissance n'existant pas, il n'y a ni vieillesse ni mort. De même pour le passé a lieu cette connaissance : la vieillesse et la mort ont pour cause la naissance ; et cette autre : la naissance n'existant pas, il n'y a ni vieillesse ni mort. De même aussi pour l'avenir a lieu cette connaissance : la vieillesse et la mort ont pour cause la naissance ; et cette autre : la naissance n'existant pas, il n'y a ni vieillesse ni mort. Et dans ce cas, la connaissance de l'existence de la condition est en même temps la connaissance que cette condition est passagère, périssable, qu'il faut s'en détacher, qu'il la faut arrêter. Il en est de même de cette connaissance : la naissance a pour cause l'existence ; et de cette autre : l'existence n'existant pas, il n'y a pas de naissance ; et ainsi des autres causes, jusqu'à cette connaissance

---

[1] Ci-dessus, fol. 1 b, p. 299. — [2] Ci-dessus, fol. 8 b, p. 372.

les concepts ont pour cause l'ignorance, et cette autre l'ignorance n'existant pas, il n'y a pas de concepts; de même pour le passé et de même pour l'avenir. Et dans ce cas la connaissance de l'existence de la condition est en même temps la connaissance que cette condition est passagère qu'elle est périssable, qu'il faut s'en détacher, qu'il la faut arrêter. Tels sont les soixante et dix-sept sujets de connaissance que possède Bhagavat. »

On voit, sans que j'y insiste davantage, que cette énumération embrasse les divers points de vue sous lesquels il est possible de connaître la *pratîtyasamutpâda*, ou la production des divines causes successives de l'existence.

N° XVIII

SUR LES MONTAGNES FABULEUSES DE LA TERRE

(Ce dernier chap. est, à vrai dire, p. des.)

Les noms des six montagnes énumérées dans le passage auquel se rapporte la présente note ne me paraissent pas offrir une disposition systématique et il est probable que ces montagnes ont été rappelées ici les unes à cause de leur hauteur ou de la nature de leurs productions, les autres à cause de la place qu'elles occupent dans le système de la terre, tel que se le représentent les Bouddhistes. Les trois premières de ces montagnes, le *Kâlaparvata*, le *Matchilinda* et le *Mahamatchilinda*, sont bien moins fréquemment citées que les trois suivantes, le *Mêru*, le *Tchakravada* et le *Mahâtchakravâda*, lesquelles tiennent à la configuration même de la terre. Quoique plusieurs auteurs, comme Buchanan Hamilton, Jouvielle, A. Rémusat et autres se soient occupés déjà de la manière dont les Bouddhistes décrivent la surface de la terre, je crois indispensable de reprendre ce sujet en peu de mots, afin de quoi pour représenter plus exactement les termes qui figurent dans leurs descriptions, et pour bannir de ce sujet quelques dénominations fautives qui tendent à y perpétuer des inexactitudes que les lecteurs qui n'ont pas accès aux textes ne sont pas toujours en mesure de corriger.

On sait que le monde habitable se compose, selon les Bouddhistes, d'un ensemble de montagnes, de mers et d'îles, que l'on se représente de la manière suivante. Au centre s'élève la *Mêru*, la plus haute de toutes les montagnes; c'est la *Mêru parvata* du texte du *Lotus*, la *Mien* ou des Barmans, en un mot la *Mêru* des Brâhmanes, auxquels les Bouddhistes en ont emprunté la notion. Concentriquement à la masse du Mêru qui plonge dans la mer à une profondeur égale à la hauteur de la partie qui en sort, se développent sept chaînes de montagnes qui vont en décroissant d'élévation à mesure qu'elles s'éloignent de la montagne centrale. Ces chaînes, qui sont séparées les unes des autres par des eaux plus ou moins profondes, se nomment successivement et à partir du Mêru, comme il suit: *Yugandhara*, *Îchadhara*, *Karavîka*, *Sudarsana*, *Nêmindhara*, *Vinataka*, *Açvakarna*. J'emprunte ces dénominations à Jouvielle, qui les donne d'après l'orthographe anglaise, qu'il est très-aisé de rétablir en sanscrit; je vais d'ailleurs y revenir dans un

distant[1]. Au delà de ces sept rangées de montagnes s'étend une vaste mer beaucoup plus profonde que les sept courants d'eau qui séparent ces chaînes les unes des autres. C'est dans cette mer et aux quatre points cardinaux pris à partir du Mêru, que sont situées les quatre grandes îles bien connues, l'île ou continent méridional nommé *Djambudvîpa* étant, aux yeux des Buddhistes, la terre même qu'ils habitent. Cet immense amas d'eau est à son tour renfermé dans une enceinte circulaire de hautes montagnes qui a le nom de *Tchakravâla* en sanscrit et de *Tchakkavâla* en pâli. Un commentateur singhalais, celui du *Djina alañkâra*, fait remarquer que c'est *Tchakravâṭa* qu'il faudrait lire, parce que le mot est composé de *Tchakra*, « roue, » et de *vâṭa*, « enceinte; » un *Tchakravâṭa* étant une enceinte circulaire ressemblant à un puits de forme ronde; mais que l'usage a prévalu de dire *Tchakkavâḷa*[2]; aussi se sert-il à dessein de la liquide *ḷ* propre au pâli et destinée à représenter un *ṭ* ou un *ḍ* primitif. Cette règle d'orthographe n'est cependant pas très-strictement suivie par les copistes et on trouve d'ordinaire le mot écrit en pâli *Tchakkavâla* avec un *l* simple, et en sanscrit *Tchakravâla*, comme dans notre *Lotus* et dans le Dictionnaire de Wilson, où sont notées les deux leçons *Tchakravâla* et *Tchakravâḍa*. Cette dernière orthographe forme le passage du *Tchakravâṭa* primitif et régulier au *Tchakravâla* vulgaire, orthographe que je suivrai désormais. Les deux formes se trouvent également dans l'*Amarakôcha*, où elles n'ont d'autre signification que celle d'*horizon* ou *cible*, signification qui n'est qu'une partie de l'acception plus compréhensive de ce terme selon les Buddhistes[3]. Turnour traduit ce mot à peu près de même, « le cercle ou la limite de l'univers[4]; » mais les Singhalais, d'après Upham, y voient plus exactement la montagne qui entoure la terre avec la mer qui en est la limite[5]. La dénomination pâlie de *Tchakkavâla* s'est adoucie chez les Singhalais en *Sakwalla*, mot qu'ils traduisent ordinairement par « le monde[6]. » Et dans le fait un *Tchakravâla* est un monde véritable tel que se le représentent les Buddhistes, avec son Mêru, ses montagnes concentriques, sa grande mer, ses quatre îles ou continents et ses îles secondaires.

Je n'ai pas encore trouvé, dans les textes qui sont à ma disposition, le moyen de distinguer les deux ordres de montagnes citées par notre *Lotus*, le *Tchakravâla parvata* et le *Mahâtchakravâla parvata*. Deshauterayes est, à ma connaissance, le seul auteur qui nous fournisse une allusion directe à cette division de deux *Tchakravâla*, l'un ordinaire, l'autre grand, quand il dit que le monde habitable est entouré par une enceinte que l'on nomme « la petite clôture de Fer, » au delà de laquelle est placée une seconde enceinte plus vaste que l'on nomme « la grande clôture de Fer[7]. » Peut-être cette grande clôture est-elle celle qu'on pourrait supposer entourant la réunion de plusieurs *Tchakravâla*, en ou

---

[1] Joinville, *On the Religion and Manners of the people of Ceylon*, dans *Asiat. Res.* t. VII, p. 408 et suiv. Conf. Buchanan Hamilton, *On the Religion and Literature of the Burmas*, dans *Asiat. Res.* t. VI, p. 172 et suiv. et Sangermano, *Descrip. of the Burmese Empire*, p. 3; J. Low, *On Buddha*, dans *Trans. of the roy. as. Society*, t. III, p. 78 note.

[2] *Djina alañkâra*, f. 3 a.

[3] *Amarakocha*, liv. I, chap. 1, sect. II, p. 5, éd. Loiseleur.

[4] *Mahâwanso*, index, p. 4; texte, p. 114.

[5] *The Mahâvansi*, etc. t. III, p. 8.

[6] *Ibid.* t. III, p. 11.

[7] *Journ. asiat.* t. VIII, p. 60.

sant que les Buddhistes croient à l'existence d'un nombre infini de ces systèmes qui sont juxtaposés dans l'espace et se touchant chacun par six points de leur circonférence. On groupe ces *Tchakravâla* pour en former des univers plus ou moins étendus selon le nombre des terres qu'ils embrassent. Ainsi Turnour citant un passage de Buddhaghôsa parle des cent *Tchakravâla* dont cet univers périssable est composé[1]. Je ne me souviens pas d'avoir vu ailleurs l'indication d'une réunion de terres exprimée par un chiffre aussi peu élevé, au contraire les dénominations d'un millier, de deux, de trois millions de mondes sont très fréquentes chez les Buddhistes. Et ne particulier chez ceux du Nord. Peut-être le passage de Buddhaghôsa cité par Turnour porte-t-il, par erreur, cent au lieu de mille. Quoi qu'il en soit, le nombre le plus considérable que j'aie rencontré jusqu'ici dans les livres du Sud, pour lesquels Buddhaghôsa fait autorité, est celui de cent mille *kôtis* ou cent mille fois dix millions de *Tchakravâla*, c'est là le nombre de terres qui périt dans le bouleversement final du monde[2]. Je dis le nombre fini, car les Buddhistes admettent comme je le remarquais tout à l'heure une infinité de *Tchakravâla*; c'est ce que nous apprend d'une manière positive l'*Atthasâlini* dans ce passage: « Il y a quatre choses qui sont « infinies, l'espace est infini, les *Tchakravâla* sont infinis, la masse des êtres est infinie « la science ou Bouddha est infinie[3] ».

L'axe ou du *Tchakravâla* se rattache par en base aux fondements du mont Mêrou qui sont formés d'une masse énorme de pierre *silâpathavî*, sur laquelle repose la terre proprement dite, nommée *pamsupathavî*. Ainsi le commentateur précité du *Dîpa* compare-t-il un monde entouré du *Tchakravâla* à un immense vaisseau circulaire dont le mont Mêrou serait le mât. Il n'y a pas le moindre intervalle entre la base du Mêrou et celle de l'ensemble autrement les eaux inférieures pénétreraient dans l'intérieur du vaisseau et le feraient couler à fond. Ces eaux inférieures sur lesquelles la terre est soutenue en équilibre ne doivent pas être confondues avec les courants qui séparent les sept montagnes les unes des autres, non plus qu'avec la grande mer à la surface de laquelle reposent les quatre *Dvîpa* ou continents. Ces deux derniers systèmes d'eaux sont renfermés à l'intérieur du *Tchakravâla*, tandis que les eaux inférieures forment, selon les Buddhistes, une masse bien plus considérable et d'une profondeur suffisante pour que les innombrables terres dont ils imaginent l'existence puissent y être portées sans s'y enfoncer.

Maintenant que nous avons fait le tour d'un monde, revenons aux chaînes de montagnes concentriques au Mêru dont nous avons parlé en commençant. Je n'ai donné l'énumération dans l'ordre où les présente Jeanvilliers d'après les Singhalais, et je l'ai fait avec d'autant plus de confiance que cet ordre est celui là même que met Buddhaghôsa dans son *Visuddhi magga*; à un crois du moins le commentaire du *Dîpa alankara*. Il paraîtrait cependant qu'il existe quelques divergences parmi les Buddhistes du Sud touchant l'ordre dans lequel on doit se les représenter placées à l'égard du Mêru. La trace d'une de ces divergences se trouve dans le commentaire que je viens de citer, voici comment il s'explique à ce sujet. Le *Visuddhi magga* de Buddhaghôsa, qui jouit chez les Buddhistes de Ceylan

[1] *Examin. of pali Buddh. Annals*, dans *Journ. as. Soc of Bengal*, t. VII, p. 791.

[2] *Dîpa alankâra*, f° 3o v.

[3] *Atthasâlini*, man. de la Bibl. nat. f° 5 recto.

d'une autorité presque égale à celle des livres canoniques, donne une énumération des sept chaînes de montagnes entourant le Méru, qui n'est pas d'accord, quant à la disposition, avec une autre énumération exposée par le *Nému djâtaka*, légende mythologique que l'on regarde très-probablement à tort, comme émanée de la prédication même de Çâkyamouni. L'auteur du *Djnan alankâra*, frappé de cette divergence, propose de concilier comme il suit ces deux textes opposés :

« Les montagnes [connues vulgairement au Méru] sont le *Yugandhara*, l'*Isadhara*, le *Karavika*, le *Sudarçana*, le *Némandhara*, le *Vinataka* et l'*Asvakarna*. Voilà l'énumération qu'en trouve dans le *Vasoûdha nagga* [de Buddhaghôsa], et dans divers passages de l'*Atthakathâ* (commentaire des livres canoniques). Mais Bhagavat, doué de science et de vue, Bhagavat le vénérable, le Buddha parfaitement accompli, enseignant le *Nému djâtaka*, fait exposer par Mâtali que le roi *Némi* venait d'interroger [une autre énumération] qui doit être d'accord avec la science du Buddha. En effet, le *Némi djâtaka* s'exprime ainsi dans le style en usage pendant la période de création où nous vivons :

« Monté sur le char divin traîné par mille chevaux, le grand roi vit en avançant les montagnes placées au milieu de la *Sîta*. A cette vue il s'adressa ainsi à l'écuyer : Quel est le nom de ces montagnes[1] Ainsi interrogé par le roi Némi, Mâtali l'écuyer lui répondit : Ce sont le *Sudarçana*, le *Karavika*, l'*Isadhara*, le *Yugandhara*, le *Némandhara*, le *Vinataka* et l'*Asvakarna*. Ces montagnes que tu vois, placées au milieu de la *Sîta*, sont que je viens d'énumérer dans leur ordre, servent de demeure aux Mahârâjikas[2]

« Maintenant Bhagavat a assigné cette dernière énumération au lieu des quatre Assemblées. Ceux qui, dans les conciles, ont recueilli son enseignement l'ont aussi répétée à leur tour. Voilà donc un texte avec lequel le *Vâsoûdâ nagga* et l'*Atthakathâ* ne se concilient pas et sont en désaccord. Or, avec les hommes comme ils sont faits, si les textes et les commentateurs qui ressemblent à de purs affirmations traditionnelles sont sans contradiction les uns avec les autres, comment l'enseignement de la vérité subtile et profonde pourra-t-il obtenir créance ? Un sujet comme celui-là sera, aux yeux de beaucoup une cause d'inextricable qui s'étendra même à tous les autres cas. A cette observation voici ce qu'on répond. Ceci n'est pas une question de tradition, mais bien un point qu'il appartient à la logique de trancher. Je suis le maître nommé *Buddha rakkhita*, et je me sens la force de concilier, selon leur sens véritable et le texte exact et le commentaire. Comment ? [Le voici.]

« Quand Mâtali ayant emmené le roi Némi était occupé à lui montrer l'enfer, Sakka le roi des Dévas, ayant dit : Pourquoi Mâtali tarde-t-il tant ? envoya vers lui un fils des Dévas, Djavana, qui, ayant pris un char, le dirigea du côté du roi qui s'avançait à travers

[1] C'est de cette façon que le *Djnan alankâra* écrit plusieurs fois le titre de ce *djâtaka*, mais l'ouvrage lui-même, dont la Bibliothèque nationale possède un exemplaire un peu clair et un beau, porte le titre de *Némi*, et tel doit être en réalité le vrai titre, car c'est par allusion à la jante d'une roue que le roi Némi passe pour avoir reçu le nom qu'il porta. J'ai rétabli cette orthographe dans la traduction du morceau cité. *Nou* est d'ailleurs le nom d'un roi différent du *Némi*.

[2] *Nému djâtaka*, man. de la Bibl. nat., f° 54 b et 55 a, et de ma copie, p. 364 et suiv.

le ciel, dans la direction du monde des Dêvas. Quand Djavana fut arrivé, le roi, regardant en avant et en arrière ce char qui avait l'étendue de la montagne Sudassana, vit les montagnes placées successivement les unes au delà des autres et demanda à Mâtali quelles étaient ces montagnes. Celle qui se nomme *Sudassana* est située au milieu des sept montagnes. Mâtali commençant par le Sudassana et poursuivant l'énumération en avant, dit leur nom dans l'ordre inverse de leur position véritable, de cette manière : le *Sudassana*, le *Karavîka*, l'*Îsadhara* et le *Yugandhara*. Puis énumérant, à partir de ce point, les autres montagnes plus rapprochées, il dit leur nom dans l'ordre direct de leur position, de cette manière : le *Nêmindhara*, le *Vinataka*, l'*Assakanna*, montagne immense. Maintenant Bhagavat, exposant le *Nêmi djâtaka*, ainsi qu'il a été dit plus haut, s'est exprimé lui-même de la même manière [que Mâtali]. Dans le *Visuddhi magga*, au contraire, la stance commence par *Yugandhara*, pour faire l'énumération dans l'ordre régulier, en partant de l'intérieur. C'est de cette manière que le texte du *Nêmi djâtaka*, et que le récit du *Visuddhi magga*, malgré leur divergence, se concilient et s'accordent, comme l'eau de la Yamunâ se mêle avec celle de la Gangâ[1]. »

Cet essai de conciliation de deux autorités également respectables est certainement ingénieux pour un Buddhiste ; mais nous qui ne sommes pas arrêtés par les mêmes scrupules que Buddha rakkhita, nous pourrons dire que l'énumération du *Nêmi djâtaka*, ouvrage écrit en vers, a été modifiée pour le besoin de la forme métrique sous laquelle elle se présente. Si cette observation ne paraissait pas assez concluante, on aurait à se demander si les deux énumérations n'appartiendraient pas à des époques, ou seulement à des classifications différentes. Des textes plus nombreux et plus explicites que ceux qui sont entre mes mains résoudraient sans doute ces difficultés ; quant à présent, je me contenterai de remarquer que les Buddhistes chinois connaissent en partie la classification des Singhalais, attribuée à Buddhaghôsa. J'en trouve la preuve dans le Mémoire d'Abel Rémusat sur la cosmogonie buddhique, où les noms des sept chaînes concentriques au Mêru sont traduits d'après les livres chinois[2].

La première de ces sept chaînes, en commençant par la moins élevée, c'est-à-dire par la plus éloignée du Mêru, est « la montagne qui borne la terre. » Cette définition s'applique certainement à la chaîne des *Tchakravâla* ; mais il y a incertitude, au moins d'après les Singhalais, à compter les *Tchakravala* au nombre des sept chaînes concentriques au Mêru, car cette disposition laisserait les quatre îles en dehors de l'enceinte du monde, et je ne pense pas que cela puisse être admis. La seconde montagne est « celle « des obstacles. » Je ne trouve ce sens à aucune des dénominations sanscrites par les

---

[1] *Djina alamkâra*, f. 3a, a. Le texte de l'ouvrage présente ajoute ce qui suit : « Quant à ce qui est écrit dans le récit du *Nêmi djâtaka*, la montagne nommée *Sudassana* est la plus extérieure de toutes ; cela doit être envisagé comme ayant été écrit ainsi par oubli de mémoire. » Je n'ai pas pu terminer la discussion critique de Buddha rakkhita par cette phrase, par la raison que le passage du *Nêmi* qui y donne lieu manque dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale ; mais peut-être cet exemplaire aura-t-il été corrigé par quelque lecteur désireux de le mettre d'accord avec le texte du *Visuddhi magga*. Aussi n'ai-je pas cru pouvoir me dispenser de l'indiquer en note.

[2] *Essai sur la cosmographie et la cosmogonie des Buddhistes*, dans *Mélanges posthumes*, p. 80.

quelles sont désignées les sept chaînes il se pourrait cependant que les Chinois aient lu *Vindyaka* « obstacle » au lieu de *Vinataka* qui signifie au propre « la montagne inclinée » ou courbée » Ce qui semblerait justifier cette supposition, c'est que la liste de M. Rémusat déplace « la montagne de l'Oreille de cheval » ou la mettant la troisième au lieu de la faire la seconde comme cela serait nécessaire dans la supposition que le caractère des *Tchakravada* dut compter comme la première La montagne de l'Oreille de cheval placée ainsi à tort au second rang est l'*Asiakarna* des Bouddhistes du Sud Il énumère en de Rémusat donne la quatrième rang « la montagne Belle à voir » laquelle est exactement la *Sudarsana* de nos listes, mais nous signalons encore ici un dérangement de l'ordre de la liste singhalaise, on ne que le *Némindhara* est placé par les Chinois après la *Sudarsana* au lieu de l'être avant comme le disent les Singhalais Le cinquième rangée est « la montagne du Santal. » dont je ne retrouve pas le nom dans la liste singhalaise à moins que *karavira* ne soit un des noms du santal, quant à présent je ne connais pour *karavira* que le sens de « feuille de l'asa fœtida. » La sixième chaîne des Chinois est « la montagne « de l'Eunuque » ; elle est probablement l'*Isadhara* de la liste singhalaise, on aurait *Ichadhara* « ce qui porte la flèche ou l'essieu. » le nom et la position convenant dans l'une et dans l'autre liste La septième chaîne est « la montagne qui retient ce qui sert d'appui ou la « montagne à double sommet » c'est la *Yugandhara*, malgré le vague de la version chinoise le sanscrit *Yugandhara* signifiant la partie de la flèche d'un char ou s'attache le joug La liste chinoise omet *Némindhara*, qui occupe le troisième rang dans la liste singhalaise et qui signifie « ce qui soutient le jante » sans doute pour dire les rayons, c'est probablement par suite de cette omission que pour rétablir le nombre classique de sept chaînes de montagnes M. Rémusat a trouvé sa liste par la nom de la chaîne la plus extérieure celle des monts qui entourent une terre et qui, si elle était comptée par rapport au centre qui est le Mérû, devrait former un huitième cercle. Malgré ces divergences entre la liste des Singhalais et celle des Chinois il me paraît à peu près certain que la seconde a été en grande partie calquée sur la première

Il existe une autre énumération des grandes montagnes répandues sur la terre qui est connue des Bouddhistes du Nord et des Chinois Elle répète quelques-uns des noms de l'énumération précédente, mais elle ne paraît pas avoir un caractère aussi cosmologique si je puis me servir de ce mot que celle des sept chaînes concentriques au Mérû. Je l'empruntе à un livre de quelque célébrité chez les Bouddhistes du Népal la *Daça bhûmîçvara* « Par exemple, ô fils de Djina, on connaît sur la grande terre dix rois des « montagnes produisant de grandes choses précieuses, savoir le *Himavat*, roi des montagnes, le *Gandhamâdana*, le *Vaîdûrya*, le *Richigiri*, le *Yugandhara*, l'*Açvakarnagiri*, le « *Némindhara*, le *Tchakravâda*, le *Kêsarat* et le *Sumêru*, le grand roi des montagnes[1] »

M. Rémusat connaissait également, d'après les Chinois, une énumération pareille de dix montagnes qui est identique avec celle des Népalais la voici avec les rectifications nécessaires 1° les montagnes de Neige ou le *Himâlaya*, c'est le *Himavat* de notre liste 2° les montagnes des Parfums, c'est notre *Gandhamâdana*, 3° la montagne *Pi tho li* qui doit

[1] *Daça bhûmîçvara*, f° 127 b.

répondre à notre *Vâpalya*; mais je soupçonne la présence d'une faute dans le manuscrit du *Daça bhûmîçvara*, et je préférerais lire *Vâidalya*, « la montagne qui produit le lapis-« lazuli. » 4° la montagne des Génies, c'est notre *Richigiri*; 5° la montagne *Yeou kan tho*, ou notre *Yugandhara*; 6° le mont de l'Oreille de cheval, notre *Açvakarṇagiri*; 7° le mont *Ni min tho lo*, ou « le Soutien des limites, » notre *Nêmindhara*; 8° le mont *Tchakra* ou « la Roue, » notre *Tchakravâḍa*, où l'on remarquera l'orthographe moderne déjà signalée plus haut; 9° le mont *Ki tou mo ti*, notre *Kêtumat*; 10° et enfin le *Sumêru*, qui termine également la liste du *Daça bhûmîçvara*. Il y a très-probablement dans cette énumération un mélange de conceptions fabuleuses et de notions plus ou moins vagues, résultant d'une connaissance imparfaite de la grande chaîne des monts Himâlayas.

N° XIX.

SUR LA VALEUR DU MOT *PRITHAGDJANA*.

(Ci-dessus, chap. xv, f. 170 *b*, p. 413.)

Dans la courte note qui sert de point de départ aux observations présentes, j'ai défini le mot *prithagdjana* littéralement par « homme à part, » homme séparé de ceux qui sont sur la voie de parvenir aux perfections les plus élevées. A cette définition, que je crois vraie dans sa généralité, il est indispensable d'ajouter quelques observations empruntées aux textes buddhiques, afin de montrer quel emploi étendu ils font de cette dénomination également usitée dans le Sud comme dans le Nord. Il est vrai que je n'ai pas encore rencontré chez les Népâlais les définitions et les détails que je suis en mesure de produire d'après les livres de Ceylan; mais il n'est pas moins certain que le terme sanscrit de *prithagdjana* est d'un fréquent usage dans les livres sanscrits du Népâl.

Les textes que je vais rapporter sont d'autant mieux à leur place ici, que l'expression dont je me suis servi pour traduire ce terme, celle de « homme ordinaire, » donnerait à penser, si l'on n'y faisait pas attention, qu'il s'agit d'un simple fidèle, par opposition aux Religieux. On se trouverait même confirmé dans cette opinion, si l'on s'en rapportait uniquement au témoignage de Clough, qui traduit *puthudjdjana*, forme pâlie du sanscrit *prithagdjana*, de la manière suivante : « une personne vile, un fou, un homme livré à « ses passions[1]. » Que le mot pâli, tombé dans l'usage vulgaire, ait chez les Singhalais le sens que lui assigne le missionnaire anglais, c'est ce que je n'ai ni l'intention, ni le moyen de contester; l'ouvrage de Clough est jusqu'ici pour nous la seule autorité considérable pour ce qui touche le singhalais. Mais pour les textes sacrés, nous avons la preuve que le pâli *puthudjdjana* a un sens beaucoup plus étendu, et qui n'implique pas nécessairement les idées de mépris qu'on y voit à Ceylan. Ainsi, pour commencer par le Vocabulaire pâli, qui est une autorité en général digne de confiance, quant à la valeur des termes usités dans les textes sacrés, nous trouvons, après le saint nommé *Arya*, le

---

[1] *Singhal. Diction.* t. II, p. 407.

terme de *anarya*, « celui qui n'est pas *arya* ou *ârya* » expliqué par le mot *pathudjdjana* « un homme séparé », c'est-à-dire non compris au nombre de ceux qui ont atteint à la perfection de la sainteté[1].

Il y a plus, un passage du *Mahâvaṃsa*[2], qui est très-important dans cette question, nous apprend que les *Pathudjdjana* font partie du *Samgha* ou de l'Assemblée, mais qu'ils y occupent le dernier rang. Ce sont donc des Religieux ou des *Bhikkhus*, mais des Religieux qui n'ont pas encore franchi l'échelle des perfections par laquelle on parvient au comble de la sainteté d'un *Arya*. Aussi Turnour, dans son *Mahâvaṃsa*, explique-t-il bien ce titre par « des prêtres qui n'avaient pas encore atteint à l'état de sanctification. » Ailleurs, il se sert de l'expression « des mortels non inspirés, » ce qui est parfaitement conforme à l'esprit du Buddhisme, puisque l'*Arya* y est un véritable saint qui a le don de l'inspiration. Un autre passage, emprunté par le même auteur au commentaire de Buddhaghôsa sur les *Suttas* du *Dîgha nikâya*, nous donne les détails qui suivent touchant les *Pathudjdjana* : « Laissant de côté les cent et les mille Religieux qui, quoique ayant « acquis la connaissance de la totalité des neuf parties de la religion du divin Maître, « n'étaient encore que des *Pathudjdjana* et n'avaient encore atteint qu'au rang de *Sôtâ*-« *patti*, *Sakadâgâmi*, *Anâgâmi* et de *Sukkhavipassanâ*, il choisit cinq cents Religieux sancti-« fiés comme un, lesquels avaient acquis la connaissance des trois *Piṭaka*, dans la totalité « de leur texte et de leurs divisions, qui étaient parvenus à la condition de *Paṭisam*-« *bhidâ* et étaient doués d'un pouvoir surnaturel, etc.[3] » Ces Religieux si parfaits sont de véritables *Aryas*, et ici encore reparaît l'opposition qui existe entre cette classe de saints et les Religieux moins heureusement doués que l'on nomme *Pathudjdjana*. Il résulte de plus de ce texte que les *Pathudjdjana* peuvent arriver à tous les mérites, excepté à ceux de l'Arya. Il y a lieu, toutefois, de remarquer ici que l'extrait du commentaire de Buddhaghôsa est en contradiction avec le passage du *Mahâvaṃsa* auquel je renvoyais tout à l'heure, en ce que ce dernier distingue les Religieux dits *Sôtâpanna* et autres des *Pathudjdjana* restés au dernier rang. Outre qu'entre ces deux autorités j'aimerais mieux donner l'avantage à Buddhaghôsa, on peut, il me semble, lever cette contradiction en admettant que le titre de *Pathudjdjana* a une valeur très-générale, puisqu'il désigne celui qui n'est pas un *Arya* ; mais depuis le Religieux qui débute dans la voie de la sainteté jusqu'au saint parfait, il y a bien des degrés, et il n'y a rien d'impossible à ce que ceux qui occupent ces degrés divers soient appelés du nom collectif de *pathudjdjana*, sauf à recevoir la qualification particulière à laquelle ils ont droit par l'effet de leurs mérites moraux ou intellectuels.

Ce qui prouve que la qualification n'est pas, à beaucoup près, absolue comme celle d'Arya, c'est qu'un axiome attribué à Çâkya exprime ainsi que cette classe de Religieux : « Il existe, a dit le Buddha issu de la race du soleil, deux espèces d'hommes ordinaires : l'un est l'homme ordinaire qui est aveugle, l'autre l'homme ordinaire qui est

---

[1] *Abhid. ppadip.* l. II, chap. v, st. 28. Clough, p. 56.

[2] *Mahâvaṃsa*, t. I, chap. xxxii, p. 164. Spiegel, *Kammavâkya*, p. 26.

[3] Turnour, *Examinat. of pâli Buddhist. Annals* dans *Journ. asiat. Society of Bengal*, tom. VI, pag. 513.

« vertueux. L'aveugle, c'est celui qui, quand il s'agit des qualités sensibles, des sens, des « éléments, des organes, des vérités et de la production des causes de l'existence, qui sont « des parties de la loi, ne sait ni saisir, ni interroger, ni comprendre. Le vertueux est « celui qui, dans les mêmes cas, sait faire tout cela[1]. »

Pour terminer ce qu'il m'a été jusqu'ici possible de réunir sur ce sujet, je soumettrai au lecteur la traduction d'un passage du *Djina alamkâra*, touchant la situation dans laquelle se trouve un *Puthudjdjana*, c'est-à-dire un Religieux ordinaire à l'égard des inconcevables perfections du Buddha.

« Il est dit dans le *Brahmadjâla sutta* : Un homme ordinaire qui ferait l'éloge du Tathâgata ne le ferait que dans une faible mesure, que sous le point de vue le moins élevé, que sous celui de la moralité du Buddha. Comme l'éloge du Tathâgata n'est pas un sujet qui soit à la portée des *Puthudjdjana* ou des hommes ordinaires, l'action qui leur convient est celle de se ressouvenir du Buddha. Le texte qui dit : dans le temps, ô Mahânâma, que le disciple d'un Ariya rappelle à sa mémoire le Tathâgata, dans ce temps-là il n'existe en lui aucune pensée produite par la passion, ce texte, dis-je, s'applique également aux Ariyas. Or, les qualités du Buddha étant, comme il a été dit, insaisissables à la pensée, il arrive que le Buddha possède aussi des qualités qu'il ne partage pas avec d'autres êtres, par cela seul qu'il a les six connaissances qui lui sont propres, comme les dix forces, les dix-huit conditions d'indépendance et autres. Ces dernières qualités, à leur tour, semblables à l'huile de moelle de lion qui ne peut être renfermée dans un autre récipient qu'un vase d'or[2], ne se trouvent pas dans une étendue qui ne serait pas celle d'un Buddha parfaitement accompli. D'autres qualités, au contraire, comme les fruits de la contemplation, la cessation, les acquisitions et les conditions relatives à l'état de Bodhi, peuvent appartenir même aux *Sêkhas* (aux maîtres). Enfin, il en est d'autres, comme les contemplations, les facultés surnaturelles, la foi, etc., qui appartiennent même aux hommes ordinaires. De même que l'herbe et la paille qui, tout en servant de nourriture à la vache et au buffle, se transforment cependant en cette espèce de parfum qu'on nomme *Tchatudjdjâtigandha*[3], quand elles ont pénétré dans l'estomac de l'éléphant nommé *Gandhahatthi* « éléphant à odeur, » de la même manière, les qualités elles-mêmes qui sont communes au Buddha et aux maîtres, à ceux qui ne le sont pas, ainsi qu'aux hommes ordinaires, quand elles rencontrent l'étendue d'un Buddha, deviennent des qualités qui lui sont particulières. Ainsi l'effort que font les hommes ordinaires pour louer et

---

[1] *Djina alamkâra*, f. 9 b.

[2] Je ne suis pas sûr d'entendre exactement ce texte singulier qui est ainsi conçu : *Suvannabhâdjanaṃ anyatthasmiṃ sîhavasâtesalaṃ* viya. Je ne puis rien faire des trois dernières syllabes *têsalaṃ*, sans retrancher la deuxième et sans lire *têlaṃ*. Si ma traduction est exacte, il en résulterait que les Indiens croyaient que l'or était le seul métal qui pût résister à l'action réelle ou prétendue de l'huile extraite de la moelle du lion.

[3] Le parfum que l'on nomme « le parfum des « quatre espèces » représente, suivant Clough, une composition de *kuṅkuma* « safran, » de *yavanapushpa* « encens, » de *tagara*, « myrrhe, » de *turushka*, mot que Wilson traduit par *encens*, ce qui fait répétition avec le *yavanapushpa*. (Clough, *Singhal Diction.* t. II, p. 193.) Lassen remarque justement que la dénomination du *turushka* n'est pas encore suffisamment expliquée (*Ind. Alterthum.* t. I, p. 286, note.) Si elle désigne l'encens, ce doit être une autre espèce que le *yavanapushpa*.

Digitized by Google

pour embrasser par la pensée les qualités personnelles d'un Buddha, qui sont si inconcevables, est-il aussi vain que la tentative de percer un diamant avec la trompe d'un puceron.

« Mais, dira-t-on, si cela est ainsi, un homme ordinaire n'a que faire de penser aux qualités d'un Buddha parfait, comme elles sont, ni de chercher à les décrire. Il ne faut cependant pas envisager la chose ainsi. Quand on dit que la perfection d'un Buddha ne peut être ni décrite, ni imaginée par un homme ordinaire, on ne dit pas cela pour défendre à cet homme de l'essayer; on veut seulement dire que les qualités du Buddha lui sont particulières, en ce qu'elles sont inconcevables et sans parallèle. Si, en effet, un homme ordinaire ne s'occupait pas à célébrer et à se rappeler la perfection du Buddha, comment pourrait-il être affranchi de la douleur de la transmigration? Par quelle voie atteindrait-il à l'autre rive du Nibbana? Comment croîtrait-il en foi, en moralité, en savoir, en générosité, en sagesse? Que les maîtres et ceux qui ne le sont pas se rappellent ou ne se rappellent pas la perfection du Buddha [peu importe]; mais pour l'homme ordinaire qui est vertueux, il est indispensable que, renonçant à toute autre préoccupation, il fasse tous ses efforts pour entendre les qualités du Buddha, pour les énumérer, pour les [illegible], en faire l'objet de ses questions, de ses pensées, de ses méditations. Car c'est en agissant ainsi qu'il croît en foi, en moralité, en science, en générosité, en sagesse.

« A ce sujet on donne la comparaison suivante : de même qu'une graine de moutarde, de Kutu, de Tchati[1], ou de jujubier, quand elle est jetée dans le grand océan, ne pompe l'eau que proportionnellement à son propre volume, et ne pompe pas beaucoup d'eau relativement à l'étendue de l'Océan, de même l'homme ordinaire et les autres saisissent chacun une qualité du Buddha, proportionnellement à leur propre science, mais non proportionnellement à ces qualités mêmes. Celui qui se rappelle ces qualités, même dans une faible mesure, obtient successivement la connaissance de l'état de Buddha parfait. Il y a, en effet, un texte qui dit : Je déclare très-profitable, ô Tchunda, la simple production de l'acte de penser aux conditions vertueuses ; à bien plus forte raison l'acte de les observer en action et en parole.

« De même qu'un homme qui, ayant entendu dire que le grand océan est profond, sans limites, que la violence des vagues le rend inabordable, qu'on ne peut s'y baigner, serait effrayé et se dirait : Comment pourrais-je, moi, avec ce petit vase enlever la totalité de cette eau, absorber toute cette eau; et conséquemment n'irait pas au bord de l'Océan, ne s'y plongerait pas, serait privé de l'avantage de faire ses ablutions et resterait sans avoir lavé ses mains; tandis qu'au contraire un autre homme ayant appris qu'il y a dans le grand océan une masse d'eau considérable, se dirait sans s'effrayer, on y peut puiser de l'eau tant qu'on veut, et prenant aussitôt un vase, se rendant au bord du grand océan, s'y plongerait, s'y baignerait, y boirait, puis après avoir pris ses ébats dans l'eau, sans redouter les abîmes, en puiserait plein son vase, ferait ses ablutions, et ayant purifié ses membres[2], éprouverait du plaisir; de même l'homme

---

[1] J'ignore quels sont ces végétaux.

[2] Le texte a ici gatta, « membre », au lieu de hattha, qui est employé dans la première partie de la comparaison ; j'aimerais mieux [illegible] partout.

ordinaire qui est vertueux, ce doit pas, à l'exemple de cet homme paresseux et timide, penser ainsi : Comment, avec ma pauvre intelligence, pourrais-je me plonger dans les immenses qualités du Buddha? Semblable au courageux nageur, l'homme brave qui n'est pas effrayé, après s'être plongé dans l'océan des qualités du Buddha, après avoir nettoyé les souillures qui entachent l'étendue de ses pensées par la satisfaction de songer aux qualités du Buddha, il doit, ayant franchi le gouffre des vices, tâcher aussi d'atteindre cette fortune. Le voilà ce bienheureux respectable, etc., et ayant pris son élan au milieu de ses qualités, embrasser une qualité unique dans la mesure de sa science, en se servant de la méditation comme auxiliaire, pour réfléchissant avec sa vue claire sur la convenance du mot qui désigne cette qualité, il doit aller adhérer à la portée parfaite. Et de même qu'un homme qui n'a vu qu'une partie de l'Océan s'appelle néanmoins cet homme qui a vu l'Océan, de même celui qui se rappelle sans interruption ou fût-ce que la plus petite portion des qualités du Buddha qui est à sa portée, est un homme qui se rappelle le Buddha, et il en retire un grand avantage. »

N° XX

SUR LE NOMBRE DIT *ASAṄKHYÉYA*

(Ci-dessus, chap. VIII, p. 185 et p. 218.)

Le terme numérique auquel est consacrée la présente note est celui, pour les Bouddhistes, désigne le plus élevé des grands nombres dont la forme usuelle est toujours écrit *asaṁkhyéya*, non seulement dans le texte du *Lotus*, mais dans les autres livres sanscrits du Népâl. Cette orthographe est tout à fait régulière; et elle donne la participe de nécessité du verbe *saṁkhyâ*, « compter, nombrer, » ou mot signifie donc « celui qui ne peut être « compté, l'innumérable. » Les Bouddhistes du Sud expriment cette même idée par le mot *asaṅkhyya*, qui n'est autre chose que la forme pâlie du terme saoscrit de nos livres népâlais. Si, dans les ouvrages jusqu'ici publiés sur le Bouddhisme, on trouve généralement ce nombre désigné par le terme d'*asaṅkhya*, cette légère différence d'orthographe n'est pas à vrai dire une faute, puisque en saoscrit *asaṅkhya* existe avec le même sens que *asaṅkhyéya* — et même est plus fréquemment employé. Cette orthographe d'*asaṅkhya* est cependant en fait incorrecte, puisque chez les Bouddhistes le nom technique de ce nombre est toujours *asaṁkhyéya* ou en pâli *asaṁkhéyya*.

M. A. Rémusat n'est plus d'une fois occupé de ce terme, et il en a spécialement traité dans son mémoire sur la cosmogonie et la cosmographie des Bouddhistes, à laquelle la théorie des nombres gigantesques sert de préambule. Je crois pouvoir renvoyer le lecteur à ce mémoire, ainsi qu'aux autorités diverses que ce savant académicien a rassemblées dans ses notes[1]. Il me suffira de rappeler ici que, selon le calcul de M. A. Rémusat, l'*asaṁkhyéya* répond à cent quadrillions, c'est-à-dire, si je ne me trompe, à l'unité suivie

[1] *Mémoire sur la cosmographie et la cosmogonie des Bouddhistes*, dans *Mél. posth. de litt. orient.*, p. 69.

de dix-sept zéros[1]. Il ne paraît pas que ce calcul soit uniformément admis chez tous les peuples buddhistes; car, selon le colonel H. Burney, l'asam̃khyêya serait l'unité suivie de cent quarante zéros[2]. Sans rien pouvoir décider touchant cette différence, puisque les autorités sur lesquelles repose le calcul de M. Rémusat ne me sont pas plus accessibles que celles dont s'est servi le colonel Burney, je dirai que je serais porté à préférer le nombre le plus élevé par la signification même du terme d'asam̃khyêya; car cent quadrillions, par exemple, ne donnent pas l'idée d'un nombre qui échappe à tout calcul.

Au chapitre douzième du *Lalita vistara*, on trouve une série de noms de nombre qui partent de *kôṭi* ou de dix millions multipliés par cent, et qui s'élèvent ainsi de cent en cent jusqu'à des expressions très-compréhensives. Ces termes inventés par les Buddhistes pour soutenir leur attention dans cette recherche assez puérile de ce qu'ils prennent pour l'infini, sont en général empruntés au langage ordinaire. Mais, à l'exception des premiers qui appartiennent à la fois aux Buddhistes et aux Brahmanes, ils ne sont généralement pas connus sous leur acception numérale, et ils pourraient être embarrassants pour un lecteur qui ne les aurait jamais rencontrés avec cette signification particulière. On les trouve dans la traduction française du *Lalita vistara* tibétain de M. Foucaux; si je les reproduis ici, c'est pour les exprimer à l'aide de notre système décimal, sans quoi ils ne présentent à l'esprit aucune idée saisissable.

Cent *kôṭi* font un *ayuta*, 100 × 10 000 000 = 1 000 000 000.
Cent *ayuta* font un *niyuta*, 100 × 1 000 000 000 = 100 000 000 000.
Cent *niyuta* font un *kaṅkara*, 100 × 100 000 000 000 = 10 000 000 000 000.
Cent *kaṅkara* font un *vivara*, 100 × 10 000 000 000 000 = 1 suivi de 15 zéros.
Cent *vivara* font un *akchôbhya*, 100 × 1 suivi de 15 zéros = 1 suivi de 17 zéros.
Cent *akchôbhya* font un *vivâha*, 100 × 1 suivi de 17 zéros = 1 suivi de 19 zéros.
Cent *vivâha* font un *utsaṅga*, 100 × 1 suivi de 19 zéros = 1 suivi de 21 zéros.
Cent *utsaṅga* font un *bahula*, 100 × 1 suivi de 21 zéros = 1 suivi de 23 zéros.
Cent *bahula* font un *nâgabala*, 100 × 1 suivi de 23 zéros = 1 suivi de 25 zéros.
Cent *nâgabala* font un *tiṭilambha*, 100 × 1 suivi de 25 zéros = 1 suivi de 27 zéros.
Cent *tiṭilambha* font un *vyavasthâna pradjñapti*, 100 × 1 suivi de 27 zéros = 1 suivi de 29 zéros.
Cent *vyavasthâna pradjñapti* font un *hêtuhila*, 100 × 1 suivi de 29 zéros = 1 suivi de 31 zéros.
Cent *hêtuhila* font un *karahu*, 100 × 1 suivi de 31 zéros = 1 suivi de 33 zéros.
Cent *karahu* font un *hêtvindriya*, 100 × 1 suivi de 33 zéros = 1 suivi de 35 zéros.
Cent *hêtvindriya* font un *samâptalambha*, 100 × 1 suivi de 35 zéros = 1 suivi de 37 zéros.
Cent *samâptalambha* font un *gaṇanâgati*, 100 × 1 suivi de 37 zéros = 1 suivi de 39 zéros.
Cent *gaṇanâgati* font un *niravadya*, 100 × 1 suivi de 39 zéros = 1 suivi de 41 zéros.
Cent *niravadya* font un *mudrâbala*, 100 × 1 suivi de 41 zéros = 1 suivi de 43 zéros.
Cent *mudrâbala* font un *sarvabala*, 100 × 1 suivi de 43 zéros = 1 suivi de 45 zéros.
Cent *sarvabala* font un *visañdjñâgati*, 100 × 1 suivi de 45 zéros = 1 suivi de 47 zéros.
Cent *visañdjñâgati* font un *sarvasañdjñâ*, 100 × 1 suivi de 47 zéros = 1 suivi de 49 zéros.
Cent *sarvasañdjñâ* font un *vibhûtaṅgama*, 100 × 1 suivi de 49 zéros = 1 suivi de 51 zéros.
Cent *vibhûtaṅgama* font un *tallakchaṇa*, 100 × 1 suivi de 51 zéros = 1 suivi de 53 zéros.

Outre ces noms de nombre, le *Lalita vistara* en donne plusieurs autres, en indiquant les propriétés miraculeuses qu'ils possèdent, comme, par exemple, de donner le moyen

---

[1] *Foe koue ki*, p. 119. — [2] H. Burney, *Translat. of an Inscript.* dans *Asiat. res.* t. XX, p. 173.

de calculer les atomes composant le mont Mêru, tous les grains de sable de la Gangâ, etc. mais rien ne nous apprend dans le texte si les nombres que ces termes désignent sont obtenus à l'aide de la multiplication par cent. Si la multiplication a eu lieu ainsi, comme cela me paraît être, voici à quoi reviendraient ces noms :

Dhvadjâgravatî = 1 suivi de 55 zéros.
Dhvadjâgra niçâmaṇî = 1 suivi de 57 zéros.
Vâhanaprajñapti = 1 suivi de 59 zéros.
Iñgâ = 1 suivi de 61 zéros.
Kuruṭu = 1 suivi de 63 zéros.
Sarvanikchêpa = 1 suivi de 65 zéros.
Agrasârâ = 1 suivi de 67 zéros.
Paramâṇuradjaḥ pravêçânugata = 1 suivi de 69 zéros[1].

Dans ce système de formation où l'on reconnaît, du premier coup d'œil, l'idée très simple d'une progression géométrique dont la raison est 100, et s'étendant ainsi jusqu'à la 53e, ou bien, si l'on veut, jusqu'à la 69e puissance de 10, on ne trouve rien qui indique ce que c'est que l'*Asam̃khyêya*; le nom même de ce nombre n'est pas compris dans la série. Ce n'est pas cependant une raison pour avancer que les Buddhistes du Nord n'avaient pas une idée arithmétique de ce mot; bien au contraire, Csoma de Cörös nous apprend que les Tibétains possèdent, parmi les traités du *P'hal chen*, un livre qui s'occupe de la manière d'exprimer les grands nombres[2]. Je puis remplir en partie cette lacune à l'aide des livres des Buddhistes de Ceylan; en effet, le *Dharma pradîpikâ*, traité singhalais composé de textes sanscrits et pâlis, empruntés à des ouvrages faisant autorité pour les Buddhistes du Sud, nous donne un calcul de l'*Asam̃khyêya* qui se rapproche beaucoup plus du calcul de M. Burney que de celui de Rémusat. Je vais le reproduire ici d'après l'original, comme j'ai fait tout à l'heure du calcul tibétain et pour les mêmes motifs, c'est-à-dire pour faire connaître à la fois et les nombres que les mots de ce calcul expriment et les mots eux-mêmes qui jusqu'ici ne sont qu'imparfaitement connus. Voici donc le passage du *Dharma pradîpikâ* :

Dasadasakaṁ satañ, dix fois dix font cent, 10 × 10 = 100.
Dasasatam sahassam, dix fois cent font mille, 10 × 100 = 1,000.
Sahassânañ satam satasahassam, cent fois mille font cent mille, 100 × 1 000 = 100 000.
Satasahassânañ satañ kôṭi, cent fois cent mille font un *kôṭi*, 100 × 100 000 = 10 000 000.
Kôṭînam satasahassam pakôṭi, cent mille *kôṭi* font un *pakôṭi*, 100 000 × 10 000 000 = 1 000 000 000 000.
Pakôṭînañ satasahassañ kôṭippakôṭi, cent mille *pakôṭi* font un *kôṭippakôṭi*, 100 000 × 1 000 000 000 000 = 100 000 000 000 000 000.
Kôṭippakôṭînam satasahassañ nahutam, cent mille *kôṭippakôṭi* font un *nahuta*, 100 000 × 100 000 000 000 000 000 = 10 000 000 000 000 000 000 000.
Nahutânañ satasahassam ninnahutañ, cent mille *nahuta* font un *ninnahuta*, 100 000 × 1 suivi de 22 zéros = 1 suivi de 27 zéros.
Ninnahutânam satasahassam hutanahutañ, cent mille *ninnahuta* font un *hutanahuta*, 100 000 × 1 suivi de 27 zéros = 1 suivi de 32 zéros.

---

[1] *Lalita vistara*, f. 80 b, et man. A, f. ; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 140 et suiv.

[2] Csoma, *Analys. of the Sher-chin*, etc. dans *Asiat. res.* t. XX, p. 405.

Haṭanahaṭânaṁ satasahassaṁ kakkhambhaṁ, cent mille *haṭanahaṭa* font un *kakkhambha*, 100 000 × 1 suivi de 31 zéros = 1 suivi de 37 zéros.

Kakkhambhânaṁ satasahassaṁ vikkhambhaṁ, cent mille *kakkhambha* font un *vikkhambha*, 100 000 × 1 suivi de 37 zéros = 1 suivi de 41 zéros.

Vikkhambhânaṁ satasahassaṁ ababaṁ, cent mille *vikkhambha* font un *ababa*, 100 000 × 1 suivi de 41 zéros = 1 suivi de 47 zéros.

Ababânaṁ satasahassaṁ aṭaṭaṁ, cent mille *ababa* font un *aṭaṭa*, 100 000 × 1 suivi de 47 zéros = 1 suivi de 51 zéros.

Aṭaṭânaṁ satasahassaṁ ahahaṁ, cent mille *aṭaṭa* font un *ahaha*, 100 000 × 1 suivi de 51 zéros = 1 suivi de 57 zéros.

Ahahânaṁ satasahassaṁ kumudaṁ, cent mille *ahaha* font un *kumuda*, 100 000 × 1 suivi de 57 zéros = 1 suivi de 61 zéros.

Kumudânaṁ satasahassaṁ sôgandhikaṁ, cent mille *kumuda* font un *sôgandhika*, 100 000 × 1 suivi de 61 zéros = 1 suivi de 67 zéros.

Sôgandhikânaṁ satasahassaṁ uppalaṁ, cent mille *sôgandhika* font un *uppala*, 100 000 × 1 suivi de 67 zéros = 1 suivi de 71 zéros.

Uppalânaṁ satasahassaṁ puṇḍarîkaṁ, cent mille *uppala* font un *puṇḍarîka*, 100 000 × 1 suivi de 71 zéros = 1 suivi 77 zéros.

Puṇḍarîkânaṁ satasahassaṁ padumaṁ, cent mille *puṇḍarîka* font un *paduma*, 100 000 × 1 suivi de 77 zéros = 1 suivi de 81 zéros.

Padumânaṁ satasahassaṁ kathâ, cent mille *paduma* font un *kathâ*, 100 000 × 1 suivi de 81 zéros = 1 suivi de 87 zéros.

Kathânaṁ satasahassaṁ mahâkathâ, cent mille *kathâ* font un *mahâkathâ*, 100 000 × 1 suivi de 87 zéros = 1 suivi de 91 zéros.

Mahâkathânaṁ satasahassaṁ asaṅkhêyyaṁ, cent mille *mahâkathâ* font un *asaṅkhêyya*, 100 000 × 1 suivi de 91 zéros = 1 suivi de 97 zéros.

Ainsi, selon le texte précité[1], l'*Asaṅkhêyya* serait à Ceylan l'unité suivie de quatre-vingt-dix-sept zéros. D'où vient la préférence qui a été accordée à ce chiffre pour la constitution du nombre dit *innombrable?* Rien ne nous l'apprend; seulement voici ce qu'on peut remarquer touchant la disposition qui a été faite des nombres exprimant la somme des zéros employés pour former vingt-trois dénominations différentes, depuis 10 jusqu'à l'*Asaṅkhêyya*. Ce sont d'abord les trois premiers nombres 1, 2, 3, qui, de 10 à 1 000, représentent le nombre des zéros. Après 3 vient 5 qui donne 100,000. Or, ce nombre est nommé, en sanscrit, *Lakcha*, ou, selon la prononciation populaire, un *Lac*; c'est ce mot sacramentel qui est dans la bouche de tous les Indiens pour exprimer un nombre très-élevé. La célébrité populaire de ce chiffre, qui égale si elle ne surpasse pas celle du nombre cent mille parmi nous, explique comment il a pu être pris comme base des autres dénominations qui, depuis le *Kôṭi* ou cent fois cent mille, c'est-à-dire dix millions, s'élèvent jusqu'à l'*Asaṅkhêyya*. J'ajoute que le chiffre de *Kôṭi* n'est pas moins célèbre chez les Buddhistes que celui de *Lakcha* chez les Brahmanes; le texte du *Lotus de la bonne loi* en fournit à chaque instant la preuve, et nous avons vu ce nombre même servir de point de départ au calcul tibétain.

Maintenant, pour revenir au nombre des zéros que nous avons à examiner, après 5 qui est le nombre du *Lakcha* ou de cent mille, vient 7 qui est celui du *Kôṭi*, de sorte que

---

[1] *Dhamma pradîpikâ*, f. 31.

depuis la première dizaine jusqu'au *Lakcha*, qui est un grand nombre pour les Brahmanes et jusqu'au *Kôṭi* qui est un grand nombre pour les Buddhistes, les chiffres exprimant le nombre des zéros sont, sauf deux, les quatre premiers nombres impairs 1 (2), 3, 5, 7. A partir du *Kôṭi* ou de dix millions commence une autre série composée de dix-huit termes qui sont tous successivement formés de la multiplication du terme précédent par cent mille; c'est au *Kôṭi*, septième puissance de 10, que commence cette multiplication. Cela revient à dire qu'on doit ajouter successivement cinq zéros à chacun des nombres précédents, opération qui conduit à classer les dix-huit termes en neuf groupes se succédant comme il suit : 12, 17; 22, 27; 32, 37 et ainsi de suite, jusqu'à 92, 97, ce qui donne une progression géométrique dont la raison est la cinquième puissance de 10. Cela signale de plus une lacune entre le terme *Kôṭi* ou dix millions et le *Pakôṭi* ou le trillion; mais ce qu'on doit remarquer, c'est que cette lacune est égale au nombre de zéros (5) qui doivent être successivement ajoutés aux dix-huit derniers termes de la série. Ces dix-huit termes se distribuent dans les neuf groupes que l'on peut former avec les nombres de 1 à 9, suivis alternativement de 2 et de 7, c'est-à-dire de deux nombres dont la différence est cinq et le total neuf.

On voit par là le rôle que joue le nombre 5 dans la formation de la série, 1° il sert à former le nombre de 100 000, multiplicateur des dix-huit derniers termes; 2° il exprime la différence du cinquième au sixième terme de la série; 3° il exprime de plus la différence des nombres 2 à 7, servant à former les neuf derniers groupes de la série. Après 5, le second nombre en importance est 7: 1° il sert à former le nombre dit *Kôṭi* ou dix millions, qui est le point de départ des dix-huit derniers termes de la série, 2° il figure régulièrement dans la composition du second terme de chaque groupe; 3° enfin il figure dans l'expression du nombre *innombrable* dit *Asaṅkhêyya*. Ce nombre lui-même a pour élément fondamental le plus élevé des nombres impairs ou 9, dont la valeur dans la formation de la série est double, 1° en ce qu'il donne les neuf groupes qui prolongent la série de 7 à 97; 2° en ce qu'il forme l'*Asaṅkhêyya*.

En résumé, il semble que cette série ait pris naissance dans la considération des rapports qu'offrent entre eux les nombres impairs 5, 7, 9, qu'on a disposés deux à deux de façon à obtenir le plus grand nombre possible de combinaisons, sans les dépasser et sans les répéter l'un auprès de l'autre, si ce n'est dans trois combinaisons. Il est possible aussi que de certaines propriétés mystérieuses, attribuées à ces nombres et en particulier à 7 et 9, aient décidé de la formation du dernier nombre l'*Asaṅkhêyya* qui réunit les vertus combinées de 7 et de 9.

Quant à la preuve de l'utilité que peut avoir pour l'intelligence des textes l'énumération que j'ai reproduite d'après le *Dharma pradîpikâ*, je vais la donner en un seul mot. Dans une des légendes publiées par Spiegel sous le titre de *Anecdota palica*, un roi, ami de la loi du Buddha, offre pour en obtenir la connaissance des sommes considérables, et dit en propres termes: *yâva Kôṭippakôṭiṁ dammi*, « je donne jusqu'à un *Kôṭippakôṭi*, » c'est-à-dire cent quatrillions[1]. Si le texte du *Dharma pradîpikâ* eût été connu, l'éditeur n'eût

---

[1] *Anecdota palica*, p. 18, l. 4.

pas eu le regret de constater que le terme de *koṭippakoṭi* manque dans les dictionnaires que nous possédons aujourd'hui[1].

Les Singhalais possèdent encore, au rapport de Joinville, une énumération de vingt-cinq termes numériques qui a quelque analogie avec la liste du *Dharma pradîpikâ*, en ce qu'elle débute de même et qu'elle est composée en partie des mêmes termes légèrement altérés, mais qui ne monte pas si haut, est mélangée de termes pris d'ailleurs, et ne donne pas les mêmes chiffres. La voici telle que l'a imprimée Joinville, avec les corrections nécessaires, quand il m'a été possible de les exécuter :

Satan (*sata*)	100
Sahasan (*sahassa*)	1 000
Lakhan (*lakkha*)	100 000
Naouthan (*nahuta*)	1 000 000
Cothi (*koṭi*)	1 000 000 000
Pakethi (*pakoṭi*)	1 000 000 000 000
Cothi pakoth (*koṭippakoṭi*)	1 000 000 000 000 000
Cothi pakothi naoutan	1 suivi de 18 zéros.
Nina outhan (*ninnahuta*).	1 suivi de 21 zéros.
Hakobani (*hakkambha*)	1 suivi de 24 zéros.
Bindhou	1 suivi de 27 zéros.
Abondhan (*arbuda*[2])	1 suivi de 30 zéros.
Nina boudhan (*nirarbuda*)	1 suivi de 33 zéros.
Ahahan	1 suivi de 36 zéros.
Abebhan (*ababa*)	1 suivi de 39 zéros.
Athethan (*aṭaṭa*)	1 suivi de 42 zéros.
Soghandi (*sogandhika*)	1 suivi de 45 zéros.
Kowpolian (*uppala*)	1 suivi de 48 zéros.
Koumdan (*kumuda*)	1 suivi de 51 zéros.
Pondericam (*puṇḍarika*)	1 suivi de 54 zéros.
Padowanan (*paduma*)	1 suivi de 57 zéros.
Mahakatta (*mahâkathâ*)	1 suivi de 60 zéros.
Sanke ou asanke (*asaṅkheyya*)	1 suivi de 63 zéros.

Il y aurait peu de profit, je crois, à s'arrêter longtemps sur cette liste pour relever les différences qu'elle présente avec celle du *Dharma pradîpikâ*. Ces différences portent à la fois et sur les dénominations et sur leurs valeurs. Ainsi, pour n'en signaler qu'une, le *nahuta* est, selon le *Dharma pradîpikâ*, l'unité suivie de vingt deux zéros, tandis que, selon Joinville, c'est l'unité suivie de six zéros. La seule différence importante à signaler, c'est que le nombre qui marque la distance d'une dénomination à l'autre est 3, tandis que c'est 5 dans la liste du *Dharma pradîpikâ*, et 2 dans celle du *Lalita vistara*. Il résulte de là que nous possédons ici trois listes différentes au fond, puisque les nombres exprimant la progression sont différents entre eux, étant 2 dans la première, 5 dans la seconde et 3 dans la troisième. J'attache beaucoup moins d'importance au nombre total des dénominations qui est de 23 ou 31 pour le *Lalita*, de 22 pour le *Dharma pradîpikâ* et de 23 pour Joinville, car la proportion selon laquelle on multiplie 2, 3 ou 5

---

[1] *Ibid.* p. 68 sq. — [2] Selon Wilson, 100 millions.

étant une fois fixée l'opération peut être poussée aussi loin qu'on veut et elle n'est plus guère qu'un jeu puéril. J'ai cru qu'il fallait tirer un point au clair pour épargner aux lecteurs curieux la peine de chercher sous la dénomination d'*Asankhyéya* ou *asankhyya*, quelque combinaison mystérieuse ou savante comme cela a été tenté de le faire Jonville, que j'ai plus d'une fois cité dans cette note. Je ne veux point ma part dans toutes ces luttes que l'effort impuissant de quelques arithméticiens qui ont essayé de donner à la notion exprimée par le mot *Asankhyéya* « l'incalculable » un degré de précision avec lequel la valeur du mot même est en contradiction formelle. Cette considération me donne lieu de croire que ces calculs ne doivent pas être très-anciens chez les Bouddhistes et je persiste jusqu'à nouvel ordre dans le sentiment que j'ai exprimé plus haut touchant la valeur essentiellement illimitée du mot *Asankhyéya* employé comme expression numérale[1].

Je terminerai en remarquant que la traduction de l'*Ayeen akbary* attribue aux Brâhmanes la connaissance d'une énumération composée de dix huit expressions numérales qui offre cela de particulier qu'elle monte jusqu'au chiffre de cent quatrillions, c'est-à-dire au chiffre même que M. Rémusat donne comme la signification arithmétique du mot *Asankhyéya*[2]. Cette coïncidence me fait soupçonner que si cette interprétation est réellement reçue chez les Bouddhistes, elle repose en fond sur l'énumération brahmanique de l'*Ayeen akbery*. Je dis brâhmanique parce qu'elle se trouve dans le *Trésor* de la langue sanscrite de Radhakanta Déva, au mot *sankhya*, ou elle paraît citée d'après l'autorité de Bharata, l'un des commentateurs de l'*Amarakôcha*[3]. La comparaison de la liste de Radhâkanta Dêve avec celle de l'*Ayeen akbery* permet de corriger quelques erreurs de cette dernière et de rétablir quelques orthographes altérées. La voici avec les rectifications nécessaires :

Ekham (*eka*)	1
Dehalom (*daça*)	10
Shé (*çata*)	100
Sekar (*sahasra*)	1 000
Iyout (*ayuta*)	10 000
Lekh (*lakcha*)	100 000
Purbeet (*prabhâta*)	1 000 000
Kote (*coți*)	10 000 000
Arbud (*arbudha*)	100 000 000
[*Vrinda*	1 000 000 000]
Kharub (*kharva*)	10 000 000 000
Nikharub (*nikharva*)	100 000 000 000
Mahapadelom (*mahâpadma*)	1 000 000 000 000
Sankh (*çankha*)	10 000 000 000 000
Jeldeh (*jaladhi*)	100 000 000 000 000
Untee (*antya*)	1 000 000 000 000 000
Moodeh (*madhya*)	10 000 000 000 000 000
Parardeh (*parârdha*)	100 000 000 000 000 000

[1] Colebrooke p. 348. — [2] Glossaire *Ayeen akbery* t. II, p. 391 *bis*, in-4°. — [3] *Çabdakalpa drume* t. VI, p. 5143.

Cette numération, qui se nomme *paykâ*, procède, comme on le voit, par la multiplication de chaque terme par dix, un, dix, cent, etc., comme les énumérations précédentes; elle repose sur le système décimal. Je ne suis pas sûr d'avoir bien rétabli le *purboot* de l'*Ayeen akbery*; la liste originale donne pour ce nom celui de *niyeta*, le million. J'ai rétabli l'expression de *vrinda*, le billion, qui manquait par erreur dans l'*Ayeen akbery*; sans cette restitution, on n'aurait que dix-sept dénominations dans la série, au lieu de dix-huit qu'annonce l'*Ayeen akbery* lui-même, et l'on passerait sans intermédiaire de l'unité suivie de huit zéros à l'unité suivie de dix zéros, ce qui romprait la régularité de la série. L'énumération de Râdhâkânta Dêva, au lieu de *djaladhi* « l'océan, » a *sâgara*, ce qui n'est qu'un synonyme exprimant la même idée.

N° XXI.

COMPARAISON DE QUELQUES TEXTES SANSCRITS ET PALIS.

Le sujet auquel je me propose de toucher ici aurait besoin, pour être traité avec les développements convenables, non de quelques pages seulement, mais d'un livre étendu. Il s'agirait, en effet, de suivre pas à pas les deux collections buddhiques reconnues pour être d'origine indienne, à la fois dans leurs divisions principales et dans les détails les plus délicats de leur rédaction, en les envisageant en même temps sous le double rapport du fonds et de la forme. De cette comparaison attentive, il devrait sortir une critique des autorités écrites du Buddhisme, qui, conduite avec la circonspection et l'indépendance que des esprits supérieurs ont déjà su appliquer à d'autres monuments religieux de l'ancien monde, jetterait infailliblement les plus vives lumières sur le rapport mutuel des deux collections du Nepâl et de Ceylan, sur leur développement et leur âge, en un mot sur les idées fondamentales du Buddhisme et sur les lois qui ont présidé ici à leur transformation, ailleurs à leur fixation définitive, les unes prolongeant jusqu'à des époques voisines de nous leur élaboration dans le travail de laquelle disparaît le principe primitif, les autres arrêtant à une époque déjà ancienne la rédaction authentique des livres canoniques, pour s'en tenir désormais à un travail de commentaires et de gloses qui ne se permet pas la moindre addition à la pensée originale.

Je n'ai pas besoin de dire qu'une pareille comparaison est actuellement impossible. Nous manquons des éléments nécessaires pour la mener à fin, tant du côté du Népâl que de celui de Ceylan. Il y a plus, il arriverait qu'une bibliothèque européenne viendrait à réunir sur ses rayons les deux collections complètes du Nord et du Sud, que je douterais encore qu'il fût actuellement possible d'exécuter la comparaison dont je viens d'indiquer sommairement l'objet. Avant de critiquer cette masse considérable d'ouvrages, il faudrait les étudier, puis les placer sous les yeux du public, et, pour ce faire, les publier, les traduire et les commenter. Cette œuvre, plus longue que difficile sans doute, aura besoin pour être achevée du concours de plusieurs hommes patients et instruits, et c'est seulement

quand elle sera terminée que la critique pourra commencer sûrement et en toute liberté le travail de rapprochement et d'analyse qu'elle seule peut exécuter.

Mais de ce qu'il ne nous est pas permis d'atteindre au but, nous serait-il interdit d'essayer de l'entrevoir? Et parce que nous ne possédons pas encore tous les matériaux nécessaires pour cette recherche, serions-nous dispensé de faire usage de ceux qui sont entre nos mains? Je ne le pense pas; et malgré l'insuffisance des documents que j'ai été à même de reconstituer jusqu'à ce jour, j'ai cru que je ferais bien de citer ces notes déjà bien longues par l'exposition de quelques textes appartenant à la collection sanscrite et à la collection palie, dans lesquels j'ai reconnu des idées identiques exprimées par des formes et dans un système différents. L'examen de ces passages donnera une idée approximative de ce qu'on pourrait entendre d'un travail d'ensemble exécuté sur un plus grand nombre d'ouvrages. J'en d'ailleurs rencontré plus d'une occasion, en rédigeant les notes destinées à éclaircir quelques termes douteux ou difficiles du *Lotus de la bonne loi*, de comparer aux mots sanscrits de ce texte les mots analogues de passages écrits en pâli que me signalaient mes lectures, sans je n'ai pas toujours eu besoin de citer les passages mêmes qui me fournissaient ces mots. Je compte compléter ici cette comparaison en alléguant les textes eux-mêmes, y joindre de plus quelques fragments ou seulement quelques termes isolés qui n'ont pas pu prendre place dans mes notes, et qui cependant méritent de paraître aux yeux du lecteur sous le double forme que leur ont donnée les livres du Nord écrits en sanscrit et les livres du Sud écrits en pâli.

Pour mettre quelque ordre dans cette exposition, je diviserai en plusieurs groupes les textes que j'ai l'intention de reproduire, ou les distribuerai d'après les objets auxquels ils se rapportent. Ainsi, dans un premier groupe, j'énumérerai divers passages relatifs au Buddha, à son apparition sur la terre, à ses qualités intellectuelles et morales. Dans un second groupe, j'indiquerai diverses catégories philosophiques dont on trouve la définition dans les deux collections. Dans un troisième, je traiterai de quelques circonstances merveilleuses ou peu ordinaires et dans un quatrième enfin, je signalerai des textes ou des restes relatifs à des faits de la vie commune.

SECTION Ire

DU BUDDHA, SON ACCEPTION ET SES VERTUS

1) Je commencerai cette revue par un passage répété plus d'une fois dans les textes, et qui est relatif à la manière dont était accueilli le Buddha, lorsqu'on apprenait qu'il venait d'arriver dans un pays où il n'avait pas encore paru. Quoique j'aie déjà traduit ce passage dans l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*[1], et que j'aie eu l'occasion d'analyser, dans le cours de mes notes mêmes, plusieurs des expressions qui y figurent, je crois nécessaire de le donner ici en entier pour qu'on puisse l'examiner sous l'une et

[1] T. I, p. 90.

l'autre de ses deux formes, celle qui est rédigée en sanscrit et celle qui l'est en pâli. Voici d'abord le sanscrit :

Evaṁrûpô digvidikchâdêrakalyâṇakîrtiçabdaçlôkô 'bhyudgata ityapi sa bhagavâṁs tathâgatô 'rhan samyaksaṁbuddhô vidyâtcharaṇasaṁpannaḥ sugatô lôkavid anuttaraḥ[1] *puruchadamyasârathiḥ çâstâ Dêvamanuchyâṇâṁ*[2] *Buddhô Bhagavân.*[3] *Sa imaṁ*[4] *sadêvakaṁ lôkaṁ samârakaṁ sabrahmakaṁ saçramaṇabrâhmaṇîṁ pradjâṁ sadêvamanuchyâṁ drichṭa êva dharmê*[5] *svayaṁ abhidjñâya sâkchâtkritvôpasaṁpadya pravêdayatê*[6] *sa dharmaṁ*[7] *dêçayaty âdâu kalyâṇaṁ madhyê kalyâṇaṁ paryavasânê kalyâṇaṁ svarthaṁ suvyañdjanaṁ kêvalaṁ paripûrṇaṁ pariçuddhaṁ paryavadâtaṁ brahmatcharyaṁ saṁprakâçayati.*[8]

Voici la traduction de ce passage que je reproduis telle que je l'ai donnée ailleurs, sauf quelques modifications légères : « Aussi le bruit et le renom de la gloire de ses nobles vertus se répandirent-ils ainsi jusqu'aux extrémités de l'horizon et dans les points intermédiaires de l'espace. Le voilà, ce bienheureux Tathâgata, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, doué de science et de conduite, bien venu, connaissant le monde, sans supérieur, dirigeant l'homme comme un jeune taureau, précepteur des Dêvas et des hommes, Buddha, Bhagavat ! Le voilà, qui, après avoir de lui-même, et dès ce monde-ci, reconnu, vu face à face et pénétré cet univers, avec ses Dêvas, ses Mâras et ses Brahmâs, ainsi que la réunion des créatures, Çramaṇas, Brâhmanes, Dêvas et hommes, le fait connaître. Il enseigne la loi ; il expose la conduite religieuse qui est vertueuse au commencement, au milieu et à la fin, dont le sens est bon, dont chaque syllabe est bonne, qui est absolue, accomplie, parfaitement pure et belle. »

Voici maintenant comment les textes pâlis expriment ce même passage :

Evaṁ kalyâṇô kittisaddô abbhuggatô itipi sô bhagavâ arahaṁ sammâsambuddhô vidjdjâtcharaṇasampannô sugatô lôkavidû anuttarô purisadammasârathi satthâ dêvamanussânaṁ Buddhô Bhagavâ. Sô imaṁ lôkaṁ sadêvakaṁ sa brahmakaṁ sassamaṇabrâhmaṇiṁ padjaṁ sadêvamanussaṁ sayaṁ abhiññâ satchtchhikatvâ pavêdêti sô dhammaṁ dêsêti âdikalyâṇaṁ madjdjhêkalyâṇaṁ pariyôsânakalyâṇaṁ sâtthaṁ savyañdjanaṁ kêvalaparipuṇṇaṁ parisuddhaṁ brahmatchariyaṁ pakâsêti sâdhu khô pana tathârûpânaṁ arahataṁ dassanaṁ hôti.[9]

Il me paraît inutile de donner la traduction de ce texte, qui est, sauf quelques légères variantes, identique à celui que je viens de citer et de traduire d'après les livres népâlais. Il suffira d'indiquer les légers changements que ces variantes produiraient dans l'interprétation. La rédaction pâlie n'a pas les mots « et dès ce monde-ci » ; le *Lalita vistara* ne les donne pas davantage. Un changement plus important est celui de *sâtthaṁ savyañ*

---

[1] Le *Lalita vistara* porte *paraḥ*.

[2] Le *Lalita* : *dêvânâñtcha manuchyâṇâñtcha*.

[3] Le *Lalita* ajoute *pañtchatchakchuḥ samanvâgataḥ*.

[4] Le *Lalita* : *sa imaṁtcha lôkaṁ paraṁtcha lôkaṁ*.

[5] Le *Lalita* omet *drichṭa êva dharmê*.

[6] Le *Lalita* remplace ce mot par *viharati sma*.

[7] Le *Lalita* : *saddharmaṁ*.

[8] *Kanaka varṇa*, dans *Divya avad.* f. 185 a ; *Lalita vistara*, f. 2 a man. Soc. asiat.

[9] *Dîgha nikâya*, f. 23 b, 26 a et b, 28 b, 32 b, 37 b, 49 b, 58 b, 63 b. *Djin. alaṅk.* f. 24 b.

djanam « avec son sens, avec ses lettres. » J'ai examiné déjà en détail cette variante et la nouvelle interprétation qu'elle entraîne avec elle; je n'y reviendrai pas ici[1]. Le morceau est terminé par une courte phrase qui n'en fait pas nécessairement partie et qui signifie « elle est certainement bonne la vue de personnages aussi vénérables. » Je l'ai laissée à cette place, comme je la trouvais dans le manuscrit, parce que je suis intimement convaincu qu'on la rencontrerait également dans les livres du Népâl. Je remarquerai en outre que pour traduire *purisa damma sârathi* par « domptant l'homme comme un jeune « taureau, » je m'appuie sur le sens du sanscrit *damya*, d'après Wilson, et du pâli *damma*, d'après Clough[2]; c'est dans le même sens que M. Wilson commente cette expression quand il la traduit ainsi : « The curber of the wild steeds of human faults[3]. »

Nous ne devons pas, du reste, être surpris de rencontrer ce texte dans les deux collections buddhiques du Népâl et de Ceylan, car il exprime, par la série d'épithètes qu'il embrasse, l'opinion des premiers disciples sur les perfections du maître. À ce titre, il ne pouvait pas plus manquer à l'une qu'à l'autre. Les commentaires qui doivent élucider chacun de ces titres donneraient, si nous les possédions tous, une plus grande importance à cette énumération; ils en feraient une sorte de *compendium* des perfections du Buddha, perfections qui sont couronnées par la plus haute de toutes, savoir la connaissance approfondie de l'univers. Maintenant est-il possible de dire lequel de ces deux énoncés a été emprunté à l'autre, ou même qu'un tel emprunt ait réellement eu lieu? J'avoue que je n'ai aucune donnée positive à cet égard, et qu'il me serait aussi difficile de démontrer que le texte pâli a été calqué sur le sanscrit que de faire voir que le texte sanscrit est le remaniement artificiel du texte pâli. À suivre uniquement l'ordre de développement des deux idiomes, le texte sanscrit devrait être antérieur au texte pâli; mais il serait bien possible que ces deux rédactions eussent été à peu près contemporaines dans l'Inde et qu'elles y eussent déjà eu cours dès les premiers temps du Buddhisme, avant les événements qui l'ont transporté à Ceylan. La rédaction pâlie aurait été populaire parmi les castes inférieures et le gros du peuple du Magadha et du pays d'Aoude; la rédaction sanscrite, au contraire, aurait été usitée parmi les Brâhmanes. Nous n'aurions cependant pas le droit de penser que nous possédons dans le texte pâli la rédaction authentique de ce morceau sous sa vraie forme mâgadhi, puisque la comparaison des inscriptions indiennes d'Açôka et du pâli de Ceylan signale quelques différences entre les formes de ces deux dialectes. Mais, en tenant compte de ce que la culture du pâli à Ceylan y a pu introduire de régularité factice, la rédaction pâlie de notre passage doit être très-rapprochée de la forme qu'il a dû avoir en mâgadhi, et nous pouvons nous flatter de posséder l'ancienne et authentique opinion des Buddhistes sur le point important de la renommée répandue parmi le peuple touchant les principales perfections du Buddha.

2. Je passe maintenant à un sujet qui tient au précédent, c'est-à-dire à la formule par laquelle les textes buddhiques décrivent l'entrée du Buddha dans la vie religieuse. Elle

---

[1] Ci-dessus, p. 330 et 331.

[2] *Abhidh. ppadîp.* liv. II, chap. vi, st. 50.

[3] *Asiat. Res.* t. XVI, p. 476 et 477.

est la même dans l'une et l'autre collection, je n'ai cependant pas pu en trouver jusqu'à présent une rédaction sanscrite aussi longue que la rédaction pâlie qui m'a été fournie par deux suttas du *Dîgha nikâya*. Je n'ai pas cru pour cela devoir me dispenser de reproduire ici, dans son entier, le texte pâli, je suis presque convaincu que des lectures plus étendues ou plus attentives parviendront à en découvrir l'analogue dans les textes sanscrits du Népâl. Je commence, comme tout à l'heure, par la formule du Nord :

Atha çramaṇô gâutamaḥ çâkyaputraḥ çâkyakulât kêçaçmaçrûṇy avatârya kachâyâṇi vastrâṇy âtchhâdya samyag êva çraddhayâ agârâd anagârikâm pravradjitaḥ, c'est-à-dire : « C'est « le Çramaṇa Gôtamide, fils de Çâkya, issu de la famille des Çâkyas, qui après avoir « rasé sa chevelure et sa barbe, et revêtu des vêtements de couleur jaune, est sorti de la « maison avec une foi parfaite pour adopter la vie de mendiant[1]. »

Voici maintenant la version des textes pâlis avec les accessoires qui en augmentent le développement :

Samaṇô gôtamô mahantaṁ ñâtisaṅghaṁ ôhâya pabbadjdjitô samaṇô khalu bhô gôtamô pahûtaṁ hiraññasuvaṇṇaṁ ôhâya pabbadjdjitô bhûmigatañtcha vêhâsaṭṭhañtcha samaṇô khalu bhô gôtamô daharô samânô susukâlakêsô bhadrêna yobbanêna samannâgatô paṭhamêna vayasâ agârasmâ anagâriyaṁ pabbadjdjitô samaṇô khalu bhô gôtamô akâmakânaṁ mâtâpitunnaṁ assumukhânaṁ rudantânaṁ kêsamassuṁ ôhârêtvâ kâsâyâni vatthâni atchtchhâdêtvâ agârasmâ anagâriyaṁ pabbadjdjitô.

« Le Samaṇa Gôtamide, après avoir abandonné une grande foule de parents, s'est fait mendiant. Oui, certes, le Samaṇa Gôtamide, après avoir abandonné une grande masse d'or et de *suvaṇṇas* (pièces d'or), s'est fait mendiant. Et ce bruit pénétra sous la terre et se tint suspendu dans les airs. Oui, certes, le Samaṇa Gôtamide, étant tout jeune, ayant les cheveux très-noirs, doué d'une heureuse jeunesse, étant à la fleur de l'âge, est sorti de la maison pour adopter la vie de mendiant. Oui, certes, le Samaṇa Gôtamide, à la vue de ses père et mère qui consentaient et ne consentaient pas, qui gémissaient, la face inondée de larmes, ayant rasé sa chevelure et sa barbe et revêtu des vêtements de couleur jaune, a quitté la maison pour adopter la vie de mendiant[2]. »

La partie importante de ce texte est en sanscrit : *agârâd anagârikâṁ pravradjitaḥ*, et en pâli : *agârasmâ anagâriyaṁ pabbadjdjitô*; elle signifie littéralement : « de la maison devenu mendiant, dans l'état de ne pas avoir de maison. » Cette formule s'applique non-seulement à Çâkya le Gôtamide, mais à tout homme quittant le monde pour entrer dans la vie religieuse[3]. La présence de cette formule dans l'une et l'autre collection des textes buddhiques anciens prouve à la fois son ancienneté et son authenticité.

3. Je vais citer deux passages relatifs à la manière dont Çâkyamuni se débarrassa de

---

[1] *Pûrṇa*, dans *Divy. avad.* f. 17 a.

[2] *Sônadaṇḍa*, dans *Dîgh. nik.* f. 29 b. *Kuṭadanta*, ibid. f. 33 b.

[3] *Dîgha nikâya*, f. 16 a. *Sabha sutta*, ibid. f. 59 b. *Tevidjdja sutta*, ibid. f. 63 b.

sa chevelure lorsqu'il quitta la maison paternelle pour entrer dans la vie religieuse. Ces deux passages n'ont guère de commun que le fait même qu'ils rapportent, et j'avoue que je ne me serais pas cru obligé de les alléguer en faveur de la thèse que j'examine en ce moment, si l'un deux, le texte pâli, n'y ajoutait une remarque sur l'état des cheveux de Çâkya lorsqu'il les eut abattus avec son glaive. N'ayant pas connu ce texte au moment où je terminais mes recherches sur les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme, je crois nécessaire de réparer cette omission involontaire.

Au quinzième chapitre du *Lalita vistara*, lorsque le jeune Çâkya est définitivement sorti de la maison paternelle pour n'y plus rentrer, et au moment où il va se dépouiller de ses vêtements de prince, il se dit : *kathaṁ hi nâma tchûḍâtcha pravradjyâtchêti sa khaḍgêna tchûḍaṁ tchhittvâ antarîkchê kchipati sma.* « Comment concilier cette touffe de cheveux avec l'état de mendiant? Ayant tranché avec son glaive la touffe de ses cheveux, il la lança dans l'air[1]. »

Voici maintenant comment un texte pâli, très-estimé à Ceylan, expose cette même circonstance :

Imê mayhaṁ kêsâ samaṇasâruppâ na hônti tê khaggêna tchhindissâmîti dakkhiṇahatthêna paramatikhiṇaṁ asivaraṁ gahêtvâ vâmahatthêna môḷiyâ saddhiṁ tchûḷaṁ gahêtvâ tchhindi kêsâ dvaṅgulamattâ hutvâ dakkhiṇatô âvattamânâ sîsê allîyiṁsu têsaṁ pana kêsânaṁ yâvadjîvaṁ tadêva pamâṇaṁ ahôsi.

« Ces cheveux que je porte ne sont pas convenables pour un Samaṇa ; je vais les couper avec mon glaive ; ayant pris alors, de la main droite, son bon glaive très-tranchant, et de la gauche, la masse de sa chevelure, avec l'aigrette qui l'ornait, il la trancha. Ses cheveux, réduits à la longueur de deux doigts, se tournant vers la droite, restèrent appliqués sur sa tête ; ce fut là leur longueur jusqu'à la fin de ses jours[2]. »

C'est de cette manière que les Buddhistes expliquent, et les boucles formées sur la tête du Buddha par les cheveux qu'il portait longs quand il était Kchattriya, et cette circonstance que, sur aucune des statues qui le représentent, les boucles ne sont pas plus longues que sur une autre. On voit sans peine combien cette explication est arbitraire, et il est probable qu'elle n'a été imaginée que postérieurement à la détermination définitive du type consacré à la représentation de la personne physique du Buddha. Je n'en devais pas moins en faire mention ici pour compléter ce que j'ai dit plus haut sur la question si controversée de la chevelure de Çâkyamuni.

4. Dans le curieux entretien de Çâkyamuni avec Adjâtaçatru, qui fait le fond du *Sâmañña phala sutta* traduit plus haut[3], se trouve un passage sur la vue divine que possède le sage, et qui lui donne la connaissance de la destinée des êtres divers. Ce passage se répète presque mot pour mot dans le *Lalita vistara*, de façon que nous en possédons deux rédactions à peu près identiques pour les termes, mais différentes pour

---

[1] *Lalita vistara*, f. 180 de mon man. A; *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 216.

[2] *Djina alaṁk.* f. 10 b.

[3] Ci-dessus, n° II, p. 475.

la langue, l'une en sanscrit, l'autre en pâli. Je commence par reproduire la version du *Lalita*.

Atha Bôdhisattvas tathâ samâhitê tchittê pariçuddhê paryavadâtê prabhâsvarê anañgaṇê vigatôpaklêçê mṛdunî karmaṇyê sthitê ânindjyaprâptê râtryâṃ prathamayâmê divyasya tchakchuchô djñânadarçanavidyâsâkchâtkriyâyâi tchittam abhinirharati sma abhinirnâmayati sma. Atha Bôdhisattvô divyêna tchakchuchâ pariçuddhêna atikrântamânuchyakêṇa sattvân paçyati sma tchyavamânân upapadyamânân suvarṇadurvarṇân sugatân durgatân hînân praṇîtân yathâkarmôpagân sattvân pradjânâti sma. imê vata bhôḥ (l. bhavantaḥ?) sattvâḥ kâyaduçtcharitêna manôduçtcharitêna samanvâgatâḥ vâgmanôduçtcharitêna samanvâgatâḥ âryâṇâm apavâdakâ mithyâdrichṭayas tê mithyâdrichṭikarmadharmasamâdânahêtôḥ kâyasya bhêdât param maraṇât apâyadurgativinipâtaṃ narakêchûpapadyantê. Imê punar bhavantaḥ sattvâḥ kâyasutcharitêna samanvâgatâḥ âryâṇâm anapavâdakâḥ vâgmanaḥsutcharitêna samanvâgatâḥ samyagdrichṭayas tê samyagdrichṭikarmadharmasamâdânahêtôḥ kâyasya bhêdât sugatâu svargalôkêchûpapadyantê. Iti hi divyêna tchakchuchâ viçuddhênâtikrântamânuchyakêṇa sattvân paçyati sma tchyavamânân upapadyamânân suvarṇân durvarṇân sugatân durgatân hînân praṇîtân yathâkarmôpagân.

« Ensuite le Religieux ayant son esprit ainsi recueilli, perfectionné, purifié, lumineux, exempt de souillure, débarrassé de tout vice, devenu souple, propre à tout acte, stable, arrivé à l'impassibilité, le Bôdhisattva, dis-je, à la première veille de la nuit, dirigea son esprit, tourna son esprit de manière à manifester la science du regard et de la connaissance de la vue divine. Ensuite, avec sa vue divine, perfectionnée, surpassant la vue humaine, il vit les êtres mourants ou naissants, beaux ou laids de couleur, marchant dans la bonne ou dans la mauvaise voie, misérables ou éminents, suivant la destinée de leurs œuvres. Ces êtres, ô seigneurs, dit-il, sont pleins des fautes qu'ils commettent en action et en pensée, pleins des fautes qu'ils commettent en pensée et en parole, injuriant les Âryas, suivant des doctrines de mensonge. Ces êtres, les voilà qui, pour avoir embrassé les lois et les pratiques de ces doctrines de mensonge, renaissent après la dissolution du corps, après la mort, dans les enfers, en tombant dans les existences misérables, dans la mauvaise voie. Ces êtres-là, d'un autre côté, ô seigneurs, doués des bonnes œuvres qu'ils accomplissent en action, n'injuriant pas les Âryas, doués des bonnes œuvres qu'ils accomplissent en pensée et en paroles, qui suivent la bonne doctrine, les voilà qui, pour avoir embrassé la loi et l'observation de la bonne doctrine, renaissent, après la dissolution du corps, dans la bonne voie, dans le monde des cieux. C'est de cette manière qu'avec sa vue divine, perfectionnée, surpassant la vue humaine, il voit les êtres mourants ou naissants, beaux ou laids de couleur, marchant dans la bonne ou dans la mauvaise voie, misérables ou éminents, suivant la destinée de leurs œuvres[1]. »

Je fais suivre immédiatement la rédaction pâlie de ce même texte, telle que je la trouve dans le *Sâmañña phala sutta*.

So êvaṃ samâhitê tchittê parisuddhê pariyôdâtê anaṅgaṇê vigatûpakilêsê mudubhûtê kam-

---

[1] *Lalita vistara*, chap. xxii, f. 178 a de mon man. A; add. f. 178 b et 179 b.

manîyê ṭhitê ânêñdjappattê sattânaṁ tchutûpapâtañâṇâya tchittaṁ abhininnâmêti. Sô dibbêna tchakkhunâ visuddhêna atikkantamânusakêna sattê passati tchavamânê uppadjdjamânê hînê panîtê suvaṇṇê dubbaṇṇê sugatê duggatê yathâkammûpagê sattê padjânâti. Imê vata bhontô sattâ kâyadutchtcharitêna samannâgatâ vatchîdutchtcharitêna samannâgatâ manôdutchtcharitêna samannâgatâ ariyânaṁ upavâdakâ mitchtchhâdiṭṭhikâ mitchtchhâdiṭṭhi kammasamâdânâ tê kâyassa bhêdâ paraṁ maraṇâ apâyaṁ duggatiṁ vinipâtaṁ nirayaṁ uppannâ. Imê vâ pana bhontô sattâ kâyasutcharitêna samannâgatâ vatchîsutcharitêna samannâgatâ ariyânaṁ anupavâdakâ sammâdiṭṭhikâ sammâdiṭṭhikammasamâdânâ tê kâyassa bhêdâ paraṁ maraṇâ sugatiṁ saggaṁ lôkaṁ uppannâ ti. Iti dibbêna tchakkhunâ visuddhêna atikkantamânusakêna sattê passati tchavamânê hînê pahînê (l. panîtê) suvaṇṇê dubbaṇṇê sugatê duggatê yathâkammûpagê sattê padjânâti[1].

Ce texte est si semblable à celui du *Lalita vistara*, qu'il est avéré pour moi qu'ils partent l'un et l'autre d'un même original; mais dire lequel est le plus ancien des deux, c'est là un point qui ne me paraît pas aussi facile. Il n'y a rien d'impossible à ce qu'ils aient eu cours ensemble, dès les premiers temps du Buddhisme, dans des classes différentes de la société; car la croyance particulière qu'ils développent prouve qu'ils doivent être anciens. Quant à la traduction du texte pâli, on la trouvera dans celle que j'ai donnée plus haut du *Sâmañña phala*[2]; elle ne diffère que par quelques nuances peu importantes de celle que je viens de proposer pour le passage correspondant du *Lalita vistara*. Une autre remarque qu'il n'est pas inutile de faire, c'est que la partie du texte par laquelle le Buddha est supposé exprimer les résultats de sa vue divine, est donnée sous la forme du discours que le sage adresse à des auditeurs qui ne sont pas nommés. Cela est prouvé par l'emploi que fait le *Lalita vistara* des deux formules interpellatives *bhôḥ* et *bhavantaḥ*, dont l'une s'adresse à une seule personne, et l'autre à plusieurs. Je ne veux pas conclure de là que ce texte relatif à la vue divine soit composé de deux fragments, l'un emprunté à quelque discours du Buddha, l'autre résultant du travail de compilation qui a réuni en un corps les ouvrages que nous possédons aujourd'hui sous le nom de *Çâkya*. Je constate seulement avec quelle facilité toutes les doctrines prennent dans ces ouvrages la forme de la prédication, preuve manifeste que c'est en réalité sous cette forme même que le Buddhisme se produisit à son origine.

5. A côté de la vue divine vient naturellement se placer une faculté non moins surnaturelle et non moins vantée chez les Buddhistes, celle qu'avait Çâkyamuni de se rappeler ses anciennes existences. J'ai eu occasion d'en parler ailleurs, dans mon *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*[3], et je n'en aurais rien dit en ce moment, s'il ne m'eût paru opportun de montrer que la croyance à cette faculté surnaturelle est aussi commune chez les Buddhistes de Ceylan que chez ceux du Népâl, et qu'elle est consignée dans un texte qui est rédigé, de part et d'autre, dans des termes identiques, sauf la différence du dialecte.

---

[1] *Sâmañña phala sutta*, dans *Digh. nik.* f. 22 b. — [2] Ci-dessus, *Appendice*, n° II, p. 479, et pour le commencement du texte, p. 476. — [3] T. I, p. 486.

Digitized by Google

Voici d'abord la rédaction du *Lalita vistara*:

Âtmanaḥ parasattvânâmtchânêkavidhaṁ pûrvanivâsam anusmarati sma tadyathâ êkâm api djâtim dvê tisraḥ pañtcha daça viṁçati triṁçat tchatvâriṁçat pañtchâçadḍjâtiçatam djâtisahasram djâtiçatasahasrâṇi (L. *sahasrâṇi*) *anêkâny api djâtiçatasahasrâṇy api djâtikôṭîm api djâtikôṭîçatam api djâtikôṭîsahasram api djâtikôṭîniyutaçatam api djâtikôṭîçatasahasrâṇy apy anêkâny api djâtikôṭîçatasahasrâṇy api anêkâny api djâtikôṭîniyutaçatasahasrâṇi yâvat saṁvartakalpam api vivartakalpam api saṁvartavivartakalpam api anêkâny api saṁvartavivartakalpâny anusmarati sma Amutrâham âsam êvaṁnâmâ êvaṁgôtra êvaṁdjâti êvaṁvarṇa êvamâyuchpramâṇam âsam êvaṁtchirasthitikaḥ, êvaṁsukhaduḥkha pratisaṁvêdî sôhaṁ tataçtchyutaḥ sann amutrôpapannaḥ tataçtchyutvâmutrôpapannaḥ tataçtchyutvêhôpapanna iti sâkâraṁ sôddêçam anêkavidham âtmanaḥ sarvasattvânâṁtcha pûrvanivâsam anusmarati sma*[1]

Je crois qu'il est inutile de répéter ici la traduction que j'ai donnée déjà de ce morceau il y a quelques années; on la trouvera dans la partie de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme* à laquelle je renvoyais tout à l'heure. Le point important ici est, d'ailleurs, moins le fond de la doctrine que la forme sous laquelle elle se présente à la fois chez les Buddhistes du Népâl et chez ceux de Ceylan, et par conséquent je dois me hâter de rapprocher du texte sanscrit le texte pâli correspondant.

---

[1] *Lalita vistara*, f. 178 b.

Note. L'auteur, atteint déjà du mal qui devait l'emporter, s'est arrêté ici. C'était dans les premiers jours de mars 1852.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

		Pages.
CHAPITRES Ier.	Le sujet	1
II.	L'habileté dans l'emploi des moyens.	19
III.	La parabole	38
IV.	Les méditations	62
V	Les plantes odoriférantes	75
VI	Les prédictions	89
VII	L'ancienne application	98
VIII	Prédictions relatives aux cinq cents Religieux.	121
IX.	Prédictions relatives à Ananda, à Rahoula et aux deux mille Religieux.	130
X	L'interprète de la loi	136
XI	L'appartenon du Stupa	145
XII.	L'effort	162
XIII	La position commode	167
XIV	Apparition des Bôdhisattwas	192
XV	Durée de la vie du Tathâgata	121
XVI.	Proportion des mérites	129
XVII.	Indications du mérite de la satisfaction	209
XVIII	Exposition de la perfection des sens	215
XIX	Le Religieux Sadâparibhûta	227
XX.	Effet de la puissance surnaturelle du Tathâgata	233
XXI.	Les formules magiques.	236
XXII	Ancienne ordination du Bôdhisattwa Bhaichadjyaradja.	242
XXIII	Le Bôdhisattwa Gadgadasvara	253
XXIV	Le récit particulier de Samantabhadra	261
XXV.	Ancienne méditation de Cakravyûha	268
XXVI.	Satisfaction de Samantabhadra	272
XXVII	Le dépôt.	282

NOTES

CHAPITRES Ier.		285
II		312
III.		381

Pages.
CHAPITRES IV 374
V 376
VI 384
VII 387
VIII 393
IX 397
X 399
XI 400
XII 408
XIII 409
XIV 412
XV et XVI 413
XVII et XVIII 415
XIX et XX 417
XXI 418
XXII 421
XXIII 425
XXIV 428
XXV 430
XXVI 432
XXVII 434

APPENDICES.

N° I. Sur le terme de *Bhikchu saṅgha* 435
II. Sur la valeur du mot *Klêça* 443
III. Sur le Bôdhisattva Mañdjuçrî 498
IV. Sur le mot *dhâtu* 511
V. Sur les quatre vérités sublimes 517
VI. Sur l'enchaînement mutuel des causes 530
VII. Sur les six perfections 544
VIII. Sur les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme 553
IX. Sur la valeur du mot *Andêcha* 646
X. Sur *Anyaira* et sur quelques passages des édits religieux de Piyadasi 652
XI. Sur les dix forces d'un Buddha 781
XII. Sur le mot *Bôdhyanga* 796
XIII. Sur les quatre degrés du *Dhyâna* 800
XIV. Sur les cinq *Abhidjñâ* 820
XV. Sur les huit affranchissements 824
XVI. Sur les ténèbres des *Lôkântarika* 832
XVII. Sur la valeur du terme *pratisamvid* 838
XVIII. Sur les montagnes fabuleuses de la terre 842
XIX. Sur la valeur du mot *Prithagdjana* 846
XX. Sur le nombre dit *Asamkhyêya* 852
XXI. Comparaison de quelques textes sanscrits et pâlis 859

INDEX GÉNÉRAL

DES

NOMS PROPRES ET NOMS DE LIEUX,

DES EXPRESSIONS BUDDHIQUES,

ET DES OUVRAGES SANSCRITS, PÂLIS, SINGHALAIS, ETC.

QUI SE RENCONTRENT DANS L'INTRODUCTION À L'HISTOIRE DU BUDDHISME INDIEN

ET DANS LE LOTUS DE LA BONNE LOI[1]

A

Abbhokâsikañga (Sens du mot pâli), II, 309.

Âbhâsvaras, Dieux du troisième étage de la première sphère, I, 612.

Abhayagirivâsinas (École philosophique), I, 447. II, 357.

Abhayañdada, l'un des noms d'Avalôkitêçvara, II, 164.

Abhibhvâyatanâni (Les huit), ou régions du vainqueur, II, 825.

Abhidhânappadîpikâ, vocabulaire pâli, II, 346.

Abhidhâna tchintâmaṇi (Commentaire d'Hêmatchandra sur l'), II, 730.

Abhidharma kôça vyâkhyâ, compilation philosophique, I, 34, 36, 563. — Son importance, 447.

Abhidharma piṭaka, traité de métaphysique et l'un des Trois recueils buddhiques, I, 40. — N'est pas de Çâkyamuni, 41. — Son étendue, 438.

Abhidjñâ (Sens du mot), II, 818.

Abhidjñâs (Les cinq), I, 146; II, 291. Voyez Cinq connaissances surnaturelles (Les).

Abhimukti prâtyavêkshaṇâ (Sens du mot), II, 333.

Abhirati, nom d'un univers, II, 113, 391.

Âbhyantaraçikshâ (Sens du mot), I, 309.

Abhyudgatarâdja, nom d'un Kalpa, II, 174.

Accumulation (L') des formules magiques, nom d'un Mantra, II, 298. — L'accumulation de cent mille kôṭis, ibid. — L'accumulation des connaissances, 795.

Açudjâyaka (Sens du mot), II, 443.

Âçvâsana (Sens du mot), II, 314.

Açôka, nom d'un roi, I, 133, 149, 216, 358. — Sa légende, 360 et suiv. — Autre légende, 432 et suiv. — Son époque, 436. — Ses inscriptions, ses édits. Voyez Piyadasi. — Époque présumée de sa mort, II, 776.

Açôkavardhana, nom d'un roi, II, 778.

Âçrava (Sens du mot), II, 821. Voyez Trois Âçravas (Les).

Âçravakshayadjñânâbhidjñâ (Sens du mot), II, 795. — Considéré comme une sixième Abhidjñâ, 822.

Âçraya (Sens du mot), I, 449.

Âçrita (Sens du mot), I, 559.

Action (Sens du mot) chez les Kâçmîriens, I, 443.

Actions (Où s'accumulent les), I, 273, 335; — noires et blanches, 274, 434; — qui causent des métamorphoses, 343. — Personne ne peut éviter leur influence, 410. — Destruc-

---

[1] Le n° I indique l'Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, le n° II le présent volume.

tion sur leur fruit, II, 419 et suiv. — Les six espèces d'actions, 787.
Açvadjit, nom d'un Sthavira, I, 566; II, 2, 297.
Açvaghôcha, nom d'un écrivain buddhiste, I, 215, 556; — a combattu la prééminence des Brâhmanes, 216.
Açvakarṇa, nom d'une montagne, II, 842 et suiv.
Adbhutadharma, traité des événements surnaturels, I, 53; II, 355.
Adhimuktisâra (Sens de l'expression), II, 363.
Adhimukta (Sens du mot), II, 312.
Adhimâtrakâruṇika, nom d'un Mahâbrahmâ, II, 113.
Adhyâçaya (Sens du mot), II, 374.
Adhimuktika, nom d'une divinité, I, 613.
Adhimuktibala (Sens du mot), II, 337.
Âdibuddha (L'), I, 117, 120. — Ses attributs, 222. — Reconnu seulement de l'école théiste, 230, 418, 581, 617.
Âdinâtha, l'un des noms de l'Âdibuddha, I, 222.
Âdityabandhu, Âdityavañça, nom d'un roi, I, 165, 199, 311, 479; II, 3, 304, 412.
Ajita, nom d'un Bôdhisattva, I, 55, 109.
Ajita Kêçakambala, nom d'un Tîrthya, I, 162; II, 450.
Âdjîvakas (Les Religieux), II, 704, 778 et suiv. Voyez Djîvaka.
Âdjñâtakâuṇḍinya, nom d'un Arhat, II, 1, 2, 128. Voyez Kâuṇḍinya. — Sens du mot, 292.
Âgama (Le grand), traité religieux, I, 9. — Les quatre Âgamas, 48, 317.
Aggañña sutta, commentaire sur le Dîgha nikâya. Voyez ce mot.
Aggivacchagotta, nom d'un Sutra pâli, I, 628.
Aggivessâyana, nom patronymique de Nigrantha, II, 458. Voyez Nigrantha. — Est le sanscrit Agni vâiçyâyana, 488.
Aṅguttara, ouvrage canonique pâli, II, 823.
Aggidatta, nom d'un roi, I, 202.
Agnivâiçyâyana, nom patronymique du brâhmane Dîrghanakha, II, 488.
Agrégats (Les cinq) de la conception, I, 94; II, 331, 435. Voyez Skandha.
Âhrîkas (La secte des), I, 441, 578.
A hŏ hian tcheou, transcription chinoise d'Âdjñâta Kâuṇḍinya. Voyez ce mot.
Âkâça (l'éther) d'après le système buddhique, I, 446 et suiv.; II, 615 et suiv.
Âkâçânantyâyatana (Sens du mot), II, 811.
Âkâçapratiṣṭhita, nom d'un Buddha, II, 113.
Akaniṣṭhas (Le ciel des dieux), I, 184, 398, 616.
Akchaya (Sens du mot), II, 835.
Akchayamati, nom d'un Bôdhisattva, II, 2, 261 et suiv.
Akchôbhya (Sens du mot), II, 400.
Akchôbhya, nom d'un Buddha, I, 117, 532, 537; II, 113, 400.
[illegible] (Sens du mot), II, 843.
Âlambana (Sens du mot), I, 449.
[illegible] (Les méditations de l'), II, 829.
A lai ye (Sens de l'expression chinoise), I, 309.
Altan gerel, titre mongol du Suvarṇa prabhâsa, I, 7, 537.
Alternative (Sens du mot), I, 456.
Âmalaka, nom de fruit, I, 396 et suiv.
Ambaṭṭha sutta, traité religieux pâli, II, 581.
Amitâbha, nom d'un Buddha divin, I, 102, 103, 530, 557; — est le quatrième Buddha, 117, 119. — Sa résidence, 222; II, 118, 251.
Amitâyus, le même qu'Amitâbha, I, 102.
Amôghadarçin, nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Amôghasiddhi, nom d'un Buddha, I, 117, 532.
Amṛitânanda, nom d'un commentateur népâlais, I, 630.
Anâbhrakas, dieux du premier étage de la quatrième sphère, I, 613.
Anâtman (L'), I, 292 et suiv.; II, 520, 859.
A na liu tho, transcription chinoise d'Aniruddha, II, 293.
A nan, transcription chinoise d'Ânanda. Voyez ce mot.
Ânanda, disciple de Çâkyamuni et compilateur des Sûtras, I, 45, 578. — Fait des miracles, 198. — Cousin de Çâkyamuni, 205. — Sa continence, 206. — Son Stûpa, 392. — Est le même que Djinagarbha, I, 535. — Prédictions relatives à Ânanda, 130 et suiv. — Détails sur Ânanda, 297.
Anantamati, nom d'un Bôdhisattva, II, 1.
Anantatchâritra, nom d'un Bôdhisattva, II, 186.
Anantavikrâmin, nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Anâtha piṇḍika ou piṇḍada, nom d'un chef de maison, I, 22, 90, 222, 250, 458.
Anâsrava (Sens du mot), I, 461.
Anavanâmitavâidjayanta, nom d'un univers, II, 130.

Anavatapta, nom d'un lac, I, 271, 330, 398. — Nom d'un Nâga, II, 3.
Anêkadharmakathâ, exposition variée de la loi, I, 66.
[illegible] (Sens du mot pâli) II, 785.
Anikchiptadhura, nom d'un Bôdhisattva, II, [illegible]
Anityatâ (La méditation de l') II, 255, 425.
Aniruddha, nom d'un Arhat, II, [illegible] 293.
[illegible] traité pâli sur la discipline religieuse, I, 309.
Anupadhiçêcha (Sens du mot), I, 590.
Anupamamati, nom d'un Bôdhisattva, II, [illegible]
[illegible] (Les sectaires), I, [illegible]
Anurâdhapura, nom de ville, II, 773.
Anuruddha, nom d'un cousin du Buddha, II, 293.
[illegible] (La cérémonie de l'), II, 443 et suiv.
Anutpattika dharma kchânti (Sens de l'expression) II, 379.
Anuvyañdjanas (Énumération des), II, 587. Voyez Quatre-vingts (Les) signes secondaires, etc.
Anvaya (Sens du mot), II, 652.
[illegible] (Sens du mot), II, 38[illegible]
Apalâla, nom d'un Nâga, I, 377.
Aparaçâilâs (Les sectaires), II, 358.
[illegible] (Sens du mot mâgadhi), II, 430.
A pho tho na, transcription chinoise d'Avadâna. Voyez ce mot.
A pi tan, transcription chinoise d'Abhidharma, I, 223, 453.
Apramâṇa (La méditation de l'), II, 254, 425. Voyez [illegible]
Apramâṇâbhas, dieux du deuxième étage de la première sphère, I, 611.
Apramâṇaçubhas, dieux du deuxième étage de la troisième sphère, I, 6[illegible]
[illegible], nom d'un Yakcha, I, 538.
Âbhâ, nom d'un Richi, I, 385.
[illegible], dieux de la quatrième sphère selon les Népâlais, I, 6[illegible]
[illegible] (Sens du mot), I, 308.
[illegible], l'une des troupes des [illegible], II, 443. Voyez [illegible]
Arhat, saint personnage de la hiérarchie buddhique, I, 60, 294, 297; II, 287, 520.
Ârya [illegible]. Voyez Quatre vérités (Les), etc.
Artha (Sens du mot), I, 565; II, 840.
Artha Vargîya, ouvrages canoniques, I, 566.
Artha viniçtchaya, traité de métaphysique, I, 41, 448.
Ârya (Sens du mot), I, 290, 565. — Haute classe d'Âryas, 290. — La vérité des Âryas, II, 3 et suiv.
Ârya [illegible]. Voyez [illegible]
Âryadêva, disciple de Nâgârdjuna, I, 44, 560.
Âryatârâ, nom d'une déesse, I, 54[illegible]
[illegible] (La méditation de l'), II, 425.
[illegible] (Sens du mot), II, 305 et suiv. 652 et suiv.
[illegible] et [illegible]. Voyez [illegible]
[illegible] (Sens du mot pâli), II, 795.
[illegible] (Sens du mot), II, 665 [illegible]
Asita, nom d'un Richi, I, [illegible]
[illegible], nom d'une montagne, II, 845.
Assemblée (La grande), I, 452. — Les quatre Assemblées, II, 307.
Asuras (Les), leur place dans le panthéon buddhique, I, 604; II, 3.
Atapas, dieux du cinquième étage de la quatrième sphère, I, 615.
Atchalâ, nom d'une Râkchasî, II, [illegible]
[illegible] (Sens de l'expression pâlie), II, 780.
[illegible] (Sens du mot), II, [illegible]
Atthakathâ, commentaire pâli sur les livres canoniques, II, 708, 845.
[illegible] (Sens des termes), II, 367.
[illegible]. Voyez Cinq attributs (Les).
[illegible] (Sens de l'expression), I, 448.
Âdikarmika (Sens du mot), II, 354.
[illegible] (Les Dêvas), II, 3.
[illegible], nom d'un univers, II, 89, 381.
Avadâna (Composition nommée), I, 358; II, 489.
Avadâna kalpa latâ, recueil de légendes, I, 555.
Avadânas (Traités nommés), I, 64. — Transcription chinoise du mot Avadâna, 65. — Leur analogie avec les Sûtras, 89. — Traitent de la discipline, 230. — Deux classes d'Avadânas, 358. — Laquelle des trois divisions des écritures ils représentent, résumé de ce qu'ils contiennent, 437 et suiv.
Avadâna çataka, recueil de légendes, I, 9, 105, 199, 228, 268, 527.
Avalôkitêçvara, nom d'un Bôdhisattva, I, 101, 111, 226. — Est réputé fils d'Amitâbha Buddha, [illegible]. — Auteur de deux Sûtras, 220. — Sa prédi-

[illegible] sur tous les êtres, 2 2 2. — Les qualités de son corps, 2 2 4. — Explication de son nom, [illegible]. — Compté parmi les Âryas, 190. — Sa résidence 539. — Stances à sa louange, 51 1. — Légende tibétaine de la statue d'Avalôkitêçvara, 619. — Puissance de son nom, II, 261 et suiv. — Ses transformations, 264. — Détails sur Avalôkitêçvara, 30[illegible]. — Son apothéose, 351. — Très-vénéré dans le Nord et le saint tutélaire du Tibet, 3 2 4.
Âvantikâs, école philosophique, I, 446; II, 357.
Avara çâilâs, école philosophique, I, 446; II, 357.
A[illegible] (Sens de l'expression), II, 343.
A[illegible] (Sens du mot), II, 353.
A[illegible] (Sens du mot), II, 304.
Âyatana (Sens du mot), II, 314, 514 et suiv. Voyez Dix-huit [illegible] (Les), etc. Douze [illegible] (Les), etc.
A[illegible] (Sens du mot), I, 173, 185, 508.
A[illegible], nom d'un [illegible], II, 1, 125, 309.
Avṛhas, dieux du quatrième étage de la quatrième sphère, I, 614.
Â[illegible] (Sens du mot), I, 500, 637.
A[illegible], transcription erronée d'Adjña. Voyez ce mot.

B

Bahu çrutîyâs (École philosophique), I, 446; II, 357.
B[illegible] (Les sectaires), II, 357.
Bâhya âyatana (Sens du mot), I, 511.
B[illegible], nom d'un Religieux, I, 344.
B[illegible] (Sens du mot), II, 387.
B[illegible] (Les cinq), II, 4, 18 et suiv. 179 et suiv. 309, 310.
B[illegible] (Râdja), nom d'un roi, I, 532.
Bali, nom d'un Asura, II, 3.
B[illegible], nom d'un [illegible], II, 450.
Bhadanta (Sens du mot), I, 567.
Bhadanta Ç[illegible], écrivain buddhiste, I, 567, 623; II, 354, 530.
Bhadanta Dharmatrâta, écrivain buddhiste, I, 567.
Bhadanta Ghôchaka, écrivain buddhiste, I, 567.
Bhadanta Gôpu[illegible] ([illegible]), écrivain buddhiste, I, 556.
Bhadanta Râma, écrivain buddhiste, I, 567.
Bhadra, nom de ville, II, 435, 710 et suiv.
Bhadra (Sens et usage de l'épithète), II, 183.
Bhadrika, nom d'un [illegible], II, 144.
Bhadra Kalpa (Sens de l'expression), I, 32[illegible]; II, [illegible] 341.
B[illegible], nom d'une femme, I, 270.
B[illegible], nom de ville, I, 190.
B[illegible], nom d'un Nâga, I, 317.
Bhadrapâla, nom d'un Bôdhisattva, II, 2, 130.
B[illegible] (Signe du), II, 627.
B[illegible], nom d'un roi, II, 385.
B[illegible], nom d'un géant, I, 364.
Bhadrika, nom d'un Arhat, II, 1.
B[illegible] (Sens du mot mâgadhi), II, 730 et suiv.
Bhagavat, l'un des noms de Çâkyamuni, I, 74 et passim. — Sur le nom de Bhagavat dans une inscription de Piyadasi, II, 710 et suiv.
Bhâichadjyarâdja, nom d'un Bôdhisattva, II, 1, 134, 162 et suiv. 238 et suiv. — Son ancienne méditation, 242 et suiv. 248.
B[illegible], nom d'un Bôdhisattva, II, 1, 275.
Bhallika, nom d'un homme, I, 389.
B[illegible], nom d'un Arhat, II, [illegible].
Bhava (Sens du mot), I, 173, 508; II, 33.
B[illegible], nom d'un homme, I, 235 et suiv.
B[illegible] (Sens du mot), II, 309.
B[illegible], nom d'un roi, I, 238 et suiv.
B[illegible], nom d'un homme, I, 238 et suiv.
Bhava vivêka, écrivain buddhiste, I, 560.
B[illegible], nom d'un homme, I, 235 et suiv.
Bhaya, l'une des troupes des Klêças, II, 443. Voy. Klêça.
B[illegible] (Sens du mot), II, 371.
Bhîchmagardjitanirghôchasvararâdja, nom d'un Buddha, II, 227 et suiv.
B[illegible], nom d'un Djina, II, 231.
B[illegible] (Sens du mot), I, 171, 197.
B[illegible] (Sens de l'expression), I, 289; II, 135 et suiv.
B[illegible], Religieuses mendiantes, I, 278.
B[illegible] (Sens du mot), II, 309.
Bimbisâra, nom d'un roi, I, 145, 165, 312; II, 304, 482. — Liste de ses successeurs, I, 358.
B[illegible], nom d'un roi, I, 1[illegible], 35[illegible].
Bl[illegible]-pa m[illegible]-pa (Sens de l'expression tibétaine), I, 309.
Bôdhi, nom d'un arbre, I, 77, 386, 393, 402; II, 9 et suiv.

Bôdhi (Sens du mot). I, 295, 477. — L'état de Bôdhi. II, 88 et suiv. — Les trente-sept conditions qui la constituent, 430. — Les sept parties constituantes de la Bôdhi, 798.

Bôdhimaṇḍa (Sens du mot). II, 349.

Bôdhisattva (Sens du mot). I, 80, 109, 438, 466. — Comment on arrive à l'état de Bôdhisattva, 469 et suiv. — Les pratiques d'un Bôdhisattva. II, 187 et suiv. — Apparition des Bôdhisattvas, leur nombre infini, leur état, leur condition, 180 et suiv. — Incapables de retourner en arrière, 296.

Bôdhyanga, Bôdhyaṅgas (Sens des mots). II, 370, 430, 796 et suiv.

Brahmâ, son rôle dans le panthéon buddhique. I, 134, 184 et suiv.

Brahmadatta, nom d'un roi. I, 140.

Brahmadhvaja, nom d'un Buddha. II, 118.

Brahmajâla sutta, traité religieux pâli. II, 448, 452 et suiv.

Brahma kâyikas, dieux de la suite de Brahma. I, 608; II, 3.

Brâhmaṇas (Le développement du Buddhisme contemporain de la réunion des). II, 491.

Brâhmanes (La caste des), ses rapports avec le Buddhisme. I, 140. — Ses griefs contre le Buddhisme, 2… — Vices et passions des Brâhmanes, 209. — Observances des Brâhmanes, 304. — Leur persécution des Buddhistes, 526.

Brahma pârichadyâs, classe de dieux de la suite de Brahma. I, 608.

Brahma purôhitas, dieux prêtres ou ministres de la cour de Brahma. I, 608.

Brahma sahâmpati (Sens du mot). I, 610. Voyez Sahâmpati. II, 3, 28 et suiv.

Brahmâyus, nom d'un Brâhmane. I, 140.

Bruit que font entendre les Buddhas pour attirer l'attention du monde. II, 334 et suiv.

Buddha (Le) possède les quatre principes de la puissance surnaturelle. I, 74. — Son rôle dans les Sûtras, 108. — Est un que dans chaque siècle, 1… — Les dix-huit mille terres du Buddha. II, 4. — Quels êtres parviennent à l'état de Buddha, 32 et suiv. — Puissance surnaturelle du Buddha, 253 et suiv. — Les trente-sept signes de beauté du Buddha, 557 et suiv. — Son nom dans une inscription de Piyadasi, 710 et suiv. — Ses dix forces, 781 et suiv. — Ses perfections, 852 et suiv. — Son apparition, ses sectes, 860 et suiv. — Comment il coupa ses cheveux, 864. — Voyez Çâkyamuni.

Buddhas (Les cinq). I, 117. — Ont une figure mystique, 118.

Buddhas (Les seize). II, 113 et suiv. — Leur position dans les huit points de l'espace, 391.

Buddhas (Succession des anciens) d'après le Svayambhû Purâṇa. II, 503.

Buddhakchêtra (Sens du mot). I, 581.

Buddha, Dharma, Sangha (Sens de la formule). I, 483; II, 719. Voyez Buddhisme, Çâkyamuni.

Buddhanandi, nom d'un Sthavira. I, 566.

Buddhapâlita (Sens du mot). I, 296.

Buddha gayâ. Voy. Gayâ.

Buddha ghôcha, nom d'un commentateur. I, 291; II, 290, 308 et suiv.

Buddhapâlita, disciple de Nâgârdjuna. I, 447, 560.

Buddha rakchita, nom d'un homme. I, 313 et suiv.

Buddha tcharita kâvya, ouvrage népâlais. I, 616, 656.

Buddhôtpâda (Sens de l'expression). I, 36, 43.

Buddhiques (Livres). En quelle langue ils ont été écrits. I, 15. — À quelle époque ils ont été traduits en tibétain, 16. — Où ils ont été écrits, 2… — Livres buddhiques du Népâl, 35 et suiv. — Classification des livres buddhiques, 35, 48. — Classification des livres buddhiques en douze sections, 51 et suiv. — Époque présumée de la rédaction des livres buddhiques, 578.

Buddhisme (Le) postérieur au Brâhmanisme. I, 129, 142. — Ses rapports avec le Brâhmanisme, 180. — Odieux aux Brâhmanes et bien accueilli des castes inférieures, 211. — Considéré comme système moral et comme religion, 308 et suiv. — Son alliance avec le Çivaïsme, 548 et suiv. — Se divise en dix-huit sectes, 578. — Divers âges du Buddhisme, 585 et suiv. — Prédictions des persécutions qu'il aura à souffrir. II, 408.

Buddhôpâsaka (Sens du mot). I, 280.

Bhabra, nom de lieu. II, 710 et suiv.

C

Çapaśîra, nom de futur Buddha Sakhâla. II, 91.

Çakra, nom d'un roi. I, 140.

Çaddha guṇa (Sens de l'expression), II, 414.
Çâkhona (Sens du mot), II, 344.
Çâkala, nom de lieu, I, 431, 620.
Çakti. Voyez Énergies femelles (Les).
Çâkyamuni est le dernier des sept Buddhas humains, I, 43. — Opinion des Népâlais sur les Buddhas antérieurs à Çâkyamuni, 44. — Opinions des Tibétains et des Singhalais sur ses livres, 44. — Sa mission, 144. — Son enseignement, 151, 521. — Son éducation, 154. — Sa prédication, 158, 194. — Ses miracles, 162, 185; II, 4 et suiv. — Ressentiment des Brâhmanes contre Çâkyamuni, I, 190, 196. — Appelle à lui les ignorants et les pauvres, 196, 198. — Rejette la distinction des castes, 202, 210. — Prédictions de Çâkyamuni, 226; II, 89 et suiv., 111 et suiv. — Ses assemblées, 286 et suiv. — Sa représentation, 380, 447. — Ses reliques, 348, 531. — Ses funérailles, 451. — Légendes relatives à son stûpa, 355, 372. — Ses divers exercices, 384. — Sa méthode de dialectique, 456 et suiv. — Ses emprunts au système Sâmkhya et aux opinions brâhmaniques, 520. — Époque des trois rédactions des livres de Çâkyamuni, 576, 582 et suiv. — Est le septième Buddha, II, 113. — Exposition de la loi faite par Çâkyamuni, 126 et suiv. — Il assiste des nuages de son corps dans des milliers d'univers, 144, 147 et suiv. — Crée un stûpa merveilleux où se transportent les Tathâgatas, 150. — Se rappelle ses existences antérieures, 156. — Oppositions que rencontrera son enseignement, 166. — Durée de sa vie, 191 et suiv. — Date de sa mort, 487. — Selon les Singhalais, 508. — Ses trente-deux signes de beauté, 553 et suiv. — L'empreinte de son pied, 622. — Résumé de toutes ses perfections, 651. — Voyez Buddha (Le).
Çâkya prabha, docteur buddhiste, I, 130.
Çâkya siñha, l'un des noms de Çâkyamuni, II, 18 et suiv.
Çâlêndrarâdja, nom d'un Buddha, II, 274.
Çâliçûka, nom d'un roi, II, 778.
Çaṁkara âtchârya, philosophe védântiste, I, 450.
Çâradvatî putra, I, 481. Voyez Çâriputtra.
Çaraṇa gamana. Voyez Triçaraṇa.
Çârdûla Karṇa (Légende de), I, 205, 207, 541.
Çâri, nom d'une femme, I, 456.
Çâriputtra, un des premiers disciples de Çâkyamuni, I, 46, 175, 314, 390, 438, 564; II, 1, 19 et suiv. — Honoré par les autres disciples comme un Buddha, I, [illegible]. — Est l'auteur du Dharma skandha, 714.
Çarîra (Sens du mot), I, 348.
Çârisuta, II, 46. Voyez Çâriputtra.
Castes (Les quatre); leurs rapports avec le Buddhisme, I, 138, 146.
Çatadhanvan, nom d'un roi, II, 776.
Çatapatha Brâhmaṇa, ouvrage brâhmanique, II, 485.
Çaṅkaravijaya, ouvrage opposé au buddhisme, I, 568.
Çata sâhasrikâ, collection de traités métaphysiques, I, 461.
Çântikarmas (Les) propitiatoires interdites aux Religieux, II, 470.
Çâlîçaras, nom d'un palais, I, 396.
Ceylan (Légende relative à l'île de), I, 224, 229.
Chakravartin (Sens du mot), I, 520, 635.
Chapelet (Mendiant portant un), I, 470.
Chen (Sens du mot le grand), I, 478; II, 47. Voyez Vâitulya.
Charité. Voyez Mâitrî.
Che li fou, transcription chinoise de Çâriputtra. Voyez ce mot.
Che le ki ti, transcription chinoise de Çrîlabdha (?), II, 358.
Chos-phyags ou [illegible], l'une des sections du Kah-gyur, I, 6.
Cheval merveilleux (Le), I, 224.
Chi men [illegible], traité chinois sur la discipline, I, 304.
Chos-[illegible] (Sens de l'expression tibétaine), I, 309.
Choui [illegible], traduction chinoise du Sarvâstivâda, II, 358.
Çikchâpada (Sens du mot), I, 314, 634. — Développement sur les dix règles ainsi nommées, II, 444 et suiv.
Çikhin, nom d'un ancien Buddha, I, 211, 317, 531; II, 3, 106, 503.
Çîlapâramitâ, l'une des six perfections, II, 547.
Cinq acquisitions (Les), II, 790.
Cinq attributs (Les), I, 481. Voyez Skandhas.
Cinq avantages (Les) assurés à qui a beaucoup entendu, I, 316.
Cinq castes (Les) de musique, I, 418.
Cinq connaissances (Les) supérieures ou surnaturelles. Voyez Abhidjñâ, II, 443, 479, 820 et suiv.
Cinq disciples (Les) de Çâkyamuni, II, 350.

Cinq éléments (Les) de la loi, II, 819 et suiv.
Cinq forces (Les), II, 430.
Cinq grandes aumônes (Les), II, 418.
Cinq [illegible] (Les) qu'on ne se lasse pas de regarder, I, 119.
Cinq obstacles (Les) détruits par la contemplation, II, 871.
Cinq [illegible] (Les) du corps, I, 612.
Cinq places (Les), II, 361; — interdites aux femmes, 407.
Cinq qualités sensibles (Les) qui excitent les désirs des hommes, II, 371.
Cinq racines (Les), II, 430.
Cinq [illegible] (Les), II, 360.
Cinq voies (Les) de l'existence, II, 377, 455.
Çitraka, nom d'une montagne, II, 562.
Conciles bouddhiques, I, 301, 558, 580. — Écoles philosophiques qui datent du troisième concile bouddhique, 446.
Confession (La) instituée par Çâkyamuni, I, 299.
Contemplations (Les diverses), II, 171 et suiv.
Corps humain (Ce qui est le), I, 378.
Çramaṇa, Ascète qui dompte ses sens, I, 78, 275, 297.
Çrâmaṇêra, petit Religieux, I, 278.
Çrâvaka, auditeur, I, 79, 138 et suiv. — Mahâ Çrâvaka, 298. — Le véhicule des Çrâvakas, II, 2 et suiv. — Explication du mot Çrâvaka, 292.
Çrâvastî, nom de ville, I, 22, 90, 169, 235, 323.
Çrêṇya, surnom de Bimbisâra. Voyez ce mot.
Çrîmatî, nom d'une femme, II, 304.
Çrîgarbha, nom d'un Bôdhisattva, II, 11.
Çrîlâbha. Voyez Bhadanta.
Çrîçaila, nom d'une montagne, II, 546.
Çrîvardhana pattra, ornement bouddhique, I, 543.
Çrîvatsa (Figure du), II, 625.
Çrôṇa Kôṭikarṇa, nom d'un Arhat, II, 351.
Çuddhâvâsakâyikas (Le pays des), I, 230.
Çrôta âpatti (L'état de), I, 292; II, 520, 849.
Çubhakṛtsnas, dieux du troisième étage de la troisième sphère, I, 614.
Çubhavyûha, nom d'un ancien roi; sa méditation, II, 268 et suiv.
Çuddhôdana, nom d'un roi, I, 132, 140, 215, 381. — Père de Çâkyamuni, II, 380.
[illegible], nom d'un marchand, I, 481.
Çûnya, Çûnyatâ (Sens des mots), I, 442, 462.

D

Daçabala, épithète du Buddha, II, 781. Voyez Dix forces (Les).
Daça bhûmîçvara, l'un des neuf Dharmas, I, 68, 118.
Daçaratha, nom d'un roi, I, 414; II, 771 et suiv. — Est-il le petit-fils d'Açôka? 778.
Daçabala sûtra, traité religieux, I, 200, 826.
Dakchiṇa mathurâ, nom de lieu, I, 450.
Daṇḍakâraṇya, nom de pays, I, 222.
Dardura, nom d'un Yakcha, I, 131.
Dânaçûra, nom d'un Bôdhisattva, I, 220, 225.
Dânâdhikâra, traité religieux, I, 11.
Dâna pâramitâ, l'une des six perfections, I, 98 et 466.
Dappaṇîya, nom d'un homme, I, 181, 535.
Dârukarṇin, nom d'un homme, I, 248.
Daçabhûmika. Voyez Dix terres (Les), etc.
Daçalatha. Voyez Daçaratha.
Dasuttara, traité religieux pâli, II, 196.
Démonstration (La grande), nom d'un Sûtra, II, 3 et suiv.
Démonstration (La place de la) sans fin, II, 3 et suiv.
Dêvadatta, nom d'un homme, II, 157, 287.
Dêvarâja, nom d'un Buddha futur, II, 157.
Dêvaçarman, écrivain bouddhiste, I, 448.
Dêvasôpâna, nom d'un univers, II, 157. — Sens et orthographe du mot, 406.
Dêvâtidêva, surnom de Çâkyamuni, I, 384.
[illegible], livre royal, I, 632.
Dge-bsñen, traduction tibétaine d'Upâsaka. Voyez Upâsaka.
Dgra-bcom-pa (Sens de l'expression tibétaine), I, 295.
Dharmaguptîyas (Les sectaires). Voyez Dharma guptas.
Dharaṇîṁdhara, nom d'un Bôdhisattva, II, 2, 268. — Est-il le même que Dhâraṇîçvara? 301.
Dhâraṇî, charmes et formules, I, 81. — Ne sont pas comptés parmi les livres sacrés, 68. — Sont des Tantras, 541, 548, 310 et suiv. — Variantes des manuscrits à propos des Dhâraṇîs, 118. Voyez Formules magiques.
Dharma (Sens divers du mot), I, 444, 445; II, 810.
Dharma skandha (Sens de l'expression), I, 278.
Dharmadhara, nom d'un Kinnara, II, 3.

Dharmagahanâbhyudgatarâdja, nom d'un Buddha. II, 132.
Dharma guptas, école philosophique. I, 446. II, 357.
Dharmâkara, nom d'un Religieux. I, [illegible]. — D'un roi. II, 507.
Dharma kôça vyâkhyâ, traité philosophique. I, 449, 563. — Glose du Dharma kôça vyâkhyâ. II, 648.
Dharmamati, nom d'un Bôdhisattva. II, 13.
Dharmaprabhâsa, nom de Pûrṇa comme Buddha futur. II, 125.
Dharmapradîpikâ, recueil religieux. II, 307. — Lectures du Dharmapradîpikâ, 547 et suiv. 602 et suiv.
[illegible] (Sens du mot). II, 307.
Dharma sûtra, nom collectif des Sûtras. I, 67.
Dharma ruci (La légende de). I, 151.
Dharmas (Les neuf). I, 34. — Titres des Dharmas, 65.
Dharmasaṁgraha, compilation népâlaise. II, 356 et suiv.
Dharma skandha, traité philosophique. I, 34, 448. — Est de Çâriputra, II, 715.
[illegible] (Sens du mot). II, 387.
Dharma [illegible], nom d'un Sthavira. I, 566.
Dharma vivardhana, nom d'un prince. I, 403. — Le même que Kunâla, 635.
Dhâtu (Sens du mot). I, 448, 590, 593, 634. II, 356. — Dissertation sur Dhâtu, 511 et suiv. — Les trois Dhâtus. Voyez Trois mondes (Les) et Six éléments (Les).
Dhâtukâya, traité philosophique. I, 448.
Dhauli, nom de lieu. II, 365, 436, 655 et suiv. — Les édits de Dhauli, 671 et suiv.
Dhûtaguṇadharma (Sens du mot). II, 370.
Dhṛitarâchṭra, nom d'un Mahârâdja. II, 3.
Dhṛitiparipûrṇa, nom d'un Bôdhisattva. II, 43.
Dhvadjâgrakêyûra (La méditation de). II, 213.
Dhyâna (Sens du mot). I, 628. II, 347. — Les quatre degrés du Dhyâna, 800.
Dhyâna pâramitâ, l'une des six perfections. II, 457.
[illegible] (la classe des Dêvas). II, 313.
Dhyâni Buddhas et Bôdhisattvas (Système des). I, 116, 221, 525, 617. II, 100.
[illegible] (Sens du mot pâli). II, 791.
Dîgha nikâya, traité religieux pâli. I, 791. II, 302, 307, 860 et suiv.
Dîpaṁkara, nom d'un Buddha. II, 13 et suiv.
Dîrghanakha, nom d'un Brâhmane. I, 456. — Son nom patronymique est Agnivâiçyâyana. II, 458.
Disciples de Çâkyamuni qui ont rédigé sa doctrine. I, 116, 578. — Leur attitude respectueuse. II, 60. — Les cinq disciples de Çâkyamuni, 362.
Discipline religieuse des Buddhistes. I, 298. Voy. Vinaya.
Divinités brâhmaniques citées dans les Sûtras. I, 131. — Les vingt-trois ordres de divinités citées dans les Sûtras, 200. — Admises par les Buddhistes, 600 à 617.
Divya avadâna, recueil de légendes buddhiques. I, 7, 217, 299, 351, 536.
Divyatchakchus (Sens du mot). II, 801.
Dix abstentions (Les). Voyez Dix [illegible] (Les).
Dix forces (Le sage aux). I, 317 et suiv. — Sur les dix forces d'un Buddha, 781 et suiv.
Dix points (Les), ou troupes de Kâçyapa. II, 115 et suiv.
Dix-huit conditions distinctes d'un Buddha (Les). I, 470; II, 649 et suiv.
Dix-huit Dhâtus ou Éléments (Les). II, 100.
Dix mondes [illegible] (Les), selon les Népâlais. II, 147.
Dix cercles secondaires (Les). II, 145.
Dix péchés de paroles et leur contre-partie (Les). II, 444 et suiv.
Dix vertus transcendantes ou Pâramitâs (Les). II, 551.
Dix voies des actions vertueuses et des actions coupables (Les). II, 444 et suiv. 498 et suiv.
Dôhas (La secte des). I, 295. — Ne sont pas [illegible], 312.
[illegible]. II, 406. Voyez [illegible].
[illegible], nom d'un homme. I, 533. Voy. Ânanda.
[illegible], nom d'un homme. I, 535.
[illegible], nom d'une femme. I, 536.
[illegible], nom d'un homme. I, 533.
[illegible], l'une des divisions du monde. I, 76, 315, 400. II, 136 et suiv. 843.
[illegible], nom d'un Buddha futur. II, 93.
[illegible] (Sens du mot). I, 151.
Dvâviṃçaty avadâna, recueil de légendes. I, 6, 555.
[illegible] mâlâ, la guirlande des [illegible]. I, 51.
[illegible] (Sens du mot). I, 490; II, 331.
[illegible], nom d'un médecin, I, 538.

D[illegible], nom d'un savant buddhiste, I, 227.
D[illegible], nom de lieu, I, 213.
D[illegible], nom d'un monastère du pays de Kôçala, I, 21, 90, 169.
D[illegible], école philosophique, I, 447; II, 358.
D[illegible] (Sens du mot), I, 189, 628; II, 5 et suiv.
D[illegible], traité religieux pâli, II, 292. — Citations du Djina alamkâra, 305, 332, 341 et suiv.
D[illegible], nom d'un roi, I, 221.
D[illegible] (Les), I, 206, 361; II, 5 et suiv.
D[illegible], nom d'un homme, II, 445.
Dukkha (Sens du mot), II, 416.
D[illegible], nom d'un prince, II, 98.
D[illegible], traité philosophique, I, 45.
D[illegible] (Sens du mot), II, 795.
D[illegible] (La méditation de la), II, 454.
Dravida (Les grottes de), II, 437.
D[illegible] (La légende de), I, 196.
D[illegible], nom d'un Buddha, I, 220; II, 3.
D[illegible], épith. de l'Âdibuddha, II, 503.
Douze [illegible] (Les) ou Avadânas, II, 650.
Douze causes de l'existence (Les), selon les Mongols, I, 639 et suiv.
Douze formes (Les) ou parties de la loi, II, 391. — Ordre dans lequel on dispose les douze formes ou parties de la loi, 591.
D[illegible], déesse de la terre, I, 632.
D[illegible], nom d'un Kinnara, II, 3.
Dul-va, l'une des sections du Kah-gyur, I, 7, 193. — Le Dul-va est le Vinaya [illegible] sanscrit, 39.
D[illegible], nom d'un des quatre Buddhas, I, 532; II, 230.
Dun-[illegible] (Sens de l'expression tibétaine), I, 309.

E

Écoles philosophiques du Népâl (Les quatre), I, 441, 450. — Écoles philosophiques du Népâl (Quatre autres), 445, 633.
Effort (Sens du mot), selon les Yâmikas, I, 443.
Ékavyavahârikas (Les sectaires), II, 357.
É[illegible] (Sens du mot), I, 397. — Il faut le changer en [illegible], ib.
Ékôttara âgama, collection de traités religieux, I, 9.
Éléments (Les six), I, 497, 634. — Éléments (Les cinq) grossiers, 636. — Éléments (Les) constitutifs de l'état de Bôdhi, II, 37.
Éléphants (Les dix espèces d'), II, 611.
Émancipation (L') finale. Voyez Nirvâṇa.
Enchaînement (L') successif des causes, I, 623; II, 530.
Énergies femelles (Les) des Buddhas et de Çiva, I, 525, et suiv. 545.
Enfers [illegible] (Les seize), I, 321, 366 et suiv. II, 59 et suiv. — Enfers brûlants (Les huit), 309.
E[illegible] (L') complet de toutes les formes, II, 243.

F

Fa [illegible], nom chinois de Dharmavardhana, I, 632.
Fa hian, voyageur chinois, I, 225 et suiv.
Fa [illegible], traduction chinoise de Dharmagupta, II, 358.
Fan (langue), en chinois, langue de l'Inde, I, 28.
Fa [illegible], transcription chinoise de Vasubandhu, II, 349.
F[illegible], nom de lieu, II, 556 et suiv.
Forme (La) opposée à l'illusion, I, 474.
Formules magiques (Les), II, 138 et suiv. — Les trois formules magiques, 178. — Variantes des manuscrits à propos des formules magiques, 116, 433.

G

Gadgadasvara, nom d'un Bôdhisattva, II, 255 et suiv. — Gadgadasvara a pris diverses formes pour enseigner la loi, 258 et suiv. 417.
G[illegible] (Sens du mot pâli), II, 437.
G[illegible] (Sens du mot), II, 439.
G[illegible], nom que prit le prince Kâla, I, 175. Voy. Kâla.
Gaṇḍa vyûha, ouvrage narratif, I, 51. — Le Gaṇḍa vyûha est l'un des neuf Dharmas, 68, 115, 441.

Gandhamâdana, nom d'une montagne, I, 198, 391, 392; II, 817.
Gandhâra, nom d'une province, I, 433.
Gandharvas Gandharvakâyikas (Les), nom des quatre fils des Dêvas, II, 5.
Gandhas (Les Dêvas), II, 5.
Gâthâ, discours en vers, I, 56. — Les Gâthâs déjà citées dans les Inscriptions d'Açôka, II, 719.
Gati. Voyez les Six voies.
Gâutama, l'un des noms de Çâkyamuni, I, 78.
[illegible], nom d'un roi des Nâgas, I, 269.
Gavâmpati, nom d'un Arhat, II, 1, 295.
Gayâ, nom de ville, II, 411. — Inscriptions de Buddhagayâ, 433, 719, 771 et suiv.
Gayâkâçyapa, nom d'un Arhat, I, 158; II, 1, 3, 293.
Gêyas, ouvrages religieux écrits en un langage mesuré, I, 52, 103.
Ghôchavatî, nom d'un Bôdhisattva, II, 12.
Girika, nom d'un bourreau, I, 365.
[illegible], nom de lieu, II, 634 et suiv.
Gîti [illegible], nom du Livre des Chants, I, 51.
Gan dri-ksam-po (Sens de l'expression tibétaine), I, 310.
Gnas-brtan, traduction tibétaine de Sthavira. Voyez Sthavira.
Gôçîrcha (Sens du mot), I, 619; II, 491.
Gôkulikas (Les sectaires), II, 357.
Gôtama, Gâutama (Sens des mots), II, 369.
Gôpî, nom d'une femme, I, 278, 535.
Gôpâlî, nom d'une femme, I, 377.
Gridhrakûta, nom d'une montagne, I, 530; II, 1, 186, 136, 187.
Guhagupta, nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Guhyêçvarî (La déesse), II, 502 et suiv. — Guhyêçvarî, nom de lieu, 503.
Guna (Les). Voyez Nidâna.
Guṇa kâraṇḍa vyûha (Les deux traités nommés), I, 1, 1 et suiv. — Époque de leur rédaction, 530. — L'un est consacré à l'apothéose d'Avalôkitêçvara, II, 351.
Guṇamati, nom d'un Âchârya, I, 566; II, 358.
Guṇaprabha, nom d'un homme, II, 358.
Guptika, nom d'un Sthavira, I, 509.
Guhyakas (Les Dêvas), II, 116.

H

[illegible] (L') dans tous les sens, nom d'un Mantra, II, 178.
Haimavatas, école philosophique, I, 446.
Hêmatchandra, vocabulaire sanscrit postérieur au Buddhisme, I, 524.
Hêmatchandra, auteur du vocabulaire, et d'une glose sur l'Abhidhâna chintâmaṇi, II, 295, 761.
Hêmavatas (Les sectaires), II, 357.
Hârîtî, nom d'une divinité, I, 534.
[illegible] (Sens du mot mâgadhi), II, 730 et suiv.
Hospitalité (L'), recommandée aux Religieux, I, 335.
Huit [illegible] (Les), II, 830.
Huit moyens d'affranchissement (Les), II, 112, 824 et suiv.
Huit parties (La Voie aux). Voyez Voie.
Huit régions (Les) ou lieux du vainqueur, II, 825.
Huit signes de bon augure (Les) ou Mangalas, II, 647.

I

Îçâdhara, nom d'une chaîne de montagnes, II, 844.
Îçvara (Sens du mot), I, 570, 617.
Îçânas (Les Dêvas), II, 3.
Iddhipâdas (Les quatre). Voyez Quatre parties (Les) de la puissance surnaturelle et Riddhipâdas.
Illusion (Ce qu'est l'), I, 471.
Imagination (Nécessité de dompter les), II, 71-76.
Indra, ses rapports avec Çâkyamuni, I, 131, 184.
Indradatta, nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Indradhvaja, nom d'un Buddha, II, 113.
Indriya bala (Sens du mot), II, 346.
Indriya parâparajñânabala (Sens du mot), II, 788.
Inscriptions (Les) et édits religieux d'Açôka, II, 652 et suiv. Voyez Piyadasi. — Les Inscriptions de Dhauli, 671 et suiv.
Insignes (Les cinq) de la puissance royale, I, 186.
Instruction (Conditions pour recevoir l'), I, 277, 462.
Isadhara. Voyez Îçâdhara.
Itivrittas, recueils de récits et d'explications, I, 60.

J

Jeux (Les diverses espèces de), II, 116 et suiv.

Joyaux (Les sept), I, 343.

K

Kabandhin Kâtyâyana, nom d'un homme, II, 488.
Kacalin (Sens du mot), II, 861, 360.
Kâçayan (Sens du mot), II, 374.
Kâçmîra, nom de ville, I, 398. — Nom de pays, 511, 569.
Kâçyapa, disciple de Çâkyamuni et compilateur de l'Abhidharma, I, 45, 273, 317, 391, 431, 378. — Chef d'une école philosophique, 446. — Était Brâhmane, ibid.
Kâçyapîyâs, école philosophique, I, 446; II, 339.
Kah-gyur, collection d'ouvrages bouddhiques tibétains, I, 6. — Époque présumée de la traduction du Kah-gyur, 578.
Kâkani (Sens du mot), I, 392.
Kâkamaṇḍa, nom d'un prince, I, 358.
Kakuda Kâtyâyana, nom d'un homme, I, 162 et 193, 456.
Kâla, nom d'un prince, I, 173. — d'un Buddha futur, II, 226.
Kâlakanyas, mesure de Pâtra, I, 255.
Kâlâçoka (Sens du mot), II, 401.
Kâlaparvata, nom d'une montagne, II, 128, 812 et suiv.
Kâla tchakra, nom d'un Tantra, I, 539, II, 505.
Kâlika, nom d'un roi des Nâgas, I, 317.
Kâlôdâyin, nom d'un Buddha futur, II, 126.
Kalpa, âge ou durée d'un monde, I, 75, 485. — Trois espèces de Kalpas, II, 326. — Idée du Kalpa et idée de la destruction admise par les Buddhistes, 731 et suiv.
Kâmadhâtu, nom d'une région supérieure, I, 604.
Kamaladalavimala Nakchatrarâdja. Voyez Nakchatra...
Kâmaloka. Voyez Cinq qualités (Les).
Kânan, l'une des troupes des Kinnaras, II, 153. Voyez Kâçâ.
Kâmâvatcharas, dieux qui habitent la première des trois régions, I, 79, 601, 604. — Sens du mot Kâmâvatchara, II, 355.
Kambala (Sens du mot), II, 400.
Kankâla pravina, nom de lieu, II, 331.
Kânthaka, traité religieux pâli, II, 413.
Kanakamuni, nom d'un ancien sage, I, 317.
Kanakavarṇa, nom d'un roi, I, 91.
Kanakavatî, nom de ville, I, 91.
Kanapi, nom de lieu, II, 781.
Kanichka, nom d'un roi, I, 565, 579; II, 337.
Kâñtchana mâlâ, nom d'une femme, I, 404, 409.
Kapila (Système de Kapila), I, 212.
Kapilavastu, nom de ville, I, 138, 385; II, 400.
Kapphina, nom d'un Arhat, II, 2, 126, 298.
Kapur di-giri, nom de lieu, II, 368, 658 et suiv.
Karaṇḍaka nivâpa, nom de lieu, I, 456.
Kâraṇḍa vyûha, traité religieux, I, 71; II, 350. — Avalôkitêçvara y joue un grand rôle, 386. Voyez Guṇa kâraṇḍa vyûha.
Kârli (L'inscription de la grotte de), II, 780.
Kanakâ, nom d'une chaîne de montagnes, II, 842.
Karmâvaraṇa (Sens du mot), I, 597.
Kâlala, ... I, 539.
Karmaprâptaçarîra (Sens du mot), II, 754.
Kârmikas (Les sectaires), I, 441.
Karuṇâ puṇḍarîka, nom d'un Sûtra, I, 72.
Kâçyapîyas (Les sectaires), II, 357.
Kaṭhallam et Kaṭhalaṃ (Sens des mots), II, 561.
Kaṭhina avadâna, traité de discipline religieuse, I, 39.
Kâtyâyana, chef d'une école philosophique, I, 116, 183; II, 1. — Recherches sur sa race, 488.
Kâtyâyanî putra, écrivain philosophique, I, 117, 564.
Kâuṇḍinya, disciple de Çâkyamuni et Buddha futur, II, 126. Voyez Âdjñâtakâuṇḍinya. — Recherches sur son nom, 489.
Kâukkuṭikâs, école philosophique, I, 446; II, 357.
Kâya, l'une des divisions des ouvrages bouddhiques, I, 61.
Kchântipâramitâ, l'une des six perfections, II, 547.
Kchântivâdin, nom d'un ancien Rĭchi, I, 000.
Kchattriyas (La caste des); ses rapports avec le Buddhisme, I, 143.

Kshêmaṅkara, nom d'un Buddha, I, 161.
Kshêmendra, nom d'un écrivain buddhiste, I, 555.
Kshitigarbha, nom d'un Bôdhisattva, I, 557.
Kshudraka, titre de discipline religieuse, I, 562.
[illegible], l'une des troupes des Klêças, II, 443. Voyez Klêça.
Kêçinî, nom d'une Râkchasî, II, 419.
Kêyûra (Sens du mot), II, 609.
Kêtumatî, nom d'une montagne, II, 847.
Khadga[illegible], nom d'un Bôdhisattva, I, 117.
Khalatika, nom d'une montagne (?), II, 780.
Khalupaçtchâdbhaktika (Sens du mot), I, 307.
Khadiraka, nom d'une montagne, II, 171.
Khuddaka, II, 177. Voyez Kshudraka.
[illegible] (Sens du mot), I, 602.
Kiao fan po ti, transcription chinoise de Gavâmpati, II, 275.
Kia [illegible], transcription chinoise de Kâçyapîya, I, 446.
Kia [illegible], transcription chinoise de Kakuda Kâtyâyana, II, 283.
Kinnaras (Les Dêvas), II, 3.
Ki tou mo ti, transcription chinoise de Kêtumatî. Voyez Kêtumatî.
Kin [illegible], transcription chinoise de Ga[illegible], II, 358.
Klêça (Sens du mot), II, 443 et suiv.
Klêça[illegible] (Sens du mot), II, 368.
Kôçala et Koçala, nom de royaume, I, 145, 167, 490.
Kôças, dictionnaires, I, 11. — Nom des divisions des ouvrages buddhiques, ibid.
Kôṭigrâma, nom de lieu, I, 431.
Kr[illegible], nom d'une femme, II, 18.
Kôla (Kalinga?), I, 87.
Kôlita, l'un des noms de Mâudgalyâyana, I, 391. Voyez Mâudgalyâyana.
Kôsala (Sens du mot), II, 449.
Kouan chi in, nom chinois d'Avalôkitêçvara, I, 223.
Krakutchtchhanda, nom d'un ancien Buddha, I, 175, 507, 616.
Krichṇa (Le culte de), postérieur à Çâkyamuni, I, 131. — Roi des Nâgas, I, 269.
Krĭ[illegible], nom d'un roi, I, 556, 562.
Kr[illegible], nom d'un homme, I, 431.
Kr[illegible], [illegible], II, 129, 400.
Krôdha, l'une des troupes de Klêças, II, 444. Voyez Klêça.
K[illegible]malaka, nom de ville, I, 85.
Kuçinagarî, nom de ville, I, 173, 389.
Kukkuṭârâma, nom d'un ermitage, I, 322, 351, 371, 407 et suiv.
Kulaputra (Sens du mot), II, 300.
Kumâra, titre honorifique, II, 3, 300, 709. Voyez Kumârabhûta.
Kumbhâṇḍas, êtres malfaisants, II, 34 et suiv., 429.
Kuṇâla, nom d'un prince, I, 150, 400 et suiv. — Son surnom, 633.
Ku[illegible], nom de famille, II, 108. Voyez Kâtyâyana.
Ku[illegible], nom de lieu, I, 86.
Kuntî, nom d'une Râkchasî, II, 419.
Kûṭâgâra, nom d'une salle, I, 74. — Sens du mot, II, 300.

L

Lâ[illegible], II, 721. Voyez Râhula.
Lakshaṇa[illegible] (Sens du mot), II, 308.
Lakshaṇas (Énumération des trente-deux), II, 616. Voyez Trente-deux signes (Les), etc.
Lakkhaṇa sutta, traité religieux pâli, II, 557.
Lalita vistara, vie de Çâkyamuni Buddha, I, 2-8. — Est en Gâthâ, 58. — L'un des neuf Dharmas, 61. — Un Sûtra développé, 125. — Citation du Lalita vistara, 456 et suiv.
Lambâ, nom d'une Râkchasî, II, 419.
Laṅkâvatâra, traité philosophique, I, 6. — Traduction chinoise du Laṅkâvatâra, 8. — Est l'un des neuf Dharmas, 68, 109. — Détails sur le Laṅkâvatâra, 418, 514, 112.
Linga (Le) se trouve dans les Tantras, I, 538.
Linga[illegible] (Sens de l'expression), I, 418.
Litchhavis (La tribu des), I, 530.
Lôka[illegible] (Sens du mot), II, 310.
Loi (La). Voyez Lotus de la bonne loi. — Manière de prêcher la loi, II, 171 et suiv. — Importance de la loi, 202 et suiv. — Mérites de celui qui l'entend, 210 et suiv., 238 et suiv. — Hommage rendu à la loi, 244 et suiv. — Période ou durée de la loi, 365 et suiv. — Les trois tours et les douze parties de la loi, 390. — La loi se compose de cinq éléments, 839.
Lois [illegible] (Les), II, [illegible].
Lôkâyatikas (Les [illegible]), II, 631, 832 et suiv.

Lôkapâla. Voyez Tchaturmahârâdjika.

Lôkasundara, nom d'un Buddha. I, 208.

Lôkâyatikas (Secte des). II, 158, 180, 409.

Lôkêça, nom d'un Bôdhisattva. I, 117.

Lôkêçvararâja, nom d'un Buddha. I, 200.

Lôkôttaravâdinas, école philosophique. I, 446, 45[illegible]; II, 353.

Lotsavas, interprètes et traducteurs tibétains. I, 27.

Lotus de la bonne loi (Le). Voyez Saddharma puṇḍarîka.

Lûha sudatta, nom d'un homme. I, 180, 181.

Lumbinî, nom d'un jardin. I, 332.

M

Madhura, nom d'un Gandharva. II, 3.

Madhurasvara, *id. ibid.*

Madhyadêça, nom de pays. I, 113.

Mâdhyamika, système philosophique. I, 445 et suiv., 507, 511, 560. — **Mâdhyamika vritti** (Traité sur la doctrine des Madhyamikas). 559.

Madhurattha vilâsinî, traité religieux pâli. II, 505.

Magadha, nom de pays. I, 145; II, 419 et passim, 711 et suiv. — Expressions empruntées au dialecte du Magadha. 730 et suiv.

Mahâ [illegible], l'un des noms de Çâkyamuni. I, 25, 273.

Mahâbhidjñâdjñânâbhibhû, nom d'un Buddha ancien. II, 98 et suiv.

Mahâbrahmâs, dieux des cieux où Brahma domine. I, 609 et suiv.; II, [illegible] et suiv.

Mahâ brahmâ (Le). I, 222.

Mahâ çramaṇa, l'un des noms de Çâkyamuni. I, 25.

Mahâdharma, nom d'un Kinnara. II, 3.

Mahâkâçyapa, nom d'un Arhat. I, 45; II, 1, 293. Voyez Kâçyapa.

Mahâkâla, nom d'un Tantra. I, 539; nom d'une divinité. I, 343, 551.

Mahâkâlî, nom d'une déesse. I, 551.

Mahâ kâtyâyana, nom d'un Arhat. II, 2. Voyez Kâtyâyana.

Mahâkauchṭhila, nom d'un Arhat. I, 448, 511; II, 2.

Mahâkâya. Voyez [illegible].

Mahâkâya, nom d'un Garuḍa. II, 3.

Mahâ karuṇâ puṇḍarîka, nom d'un Sûtra. I, 72.

Mahallaka (Sens du mot magadhi). II, 730.

Mahâkappiṇa, nom d'un prince. I, 319.

Mahâmati, nom d'un Bôdhisattva. I, 515.

Mahâmâyâ, nom d'une femme. I, 383.

Mahâmutchilindaparvata, nom d'une montagne. II, 113, [illegible] et suiv.

Mahânâga (Sens du mot). II, 150.

Mahânâma, auteur et commentateur du Mahâvaṃsa. II, 297, 545, 781.

Mahânâman, nom d'un Arhat. II, 1, 292.

Mahâ[illegible], nom d'un Arhat. II, 2.

Mahânidâna sutta, traité métaphysique pâli. II, 533 et suiv.

Mahâparinibbâna sutta, ouvrage canonique pâli. I, 78; II, 291, 339, 796.

Mahâpadhâna sutta, ouvrage canonique pâli. II, 191, 518 et passim.

Mahâ prâdjâpatî, nom d'une femme. I, 278, 284; II, 2, 168 et suiv., 298.

Mahâpratibhâna, nom d'un Bôdhisattva. II, 2, 145, 150 et suiv.

Mahâpûrṇa, nom d'un Garuḍa. II, 3.

Mahârâdjas (Les), dieux de la hiérarchie buddhique. I, 603; II, 3, 115.

Mahâ[illegible], nom d'un roi. I, 535.

Mahâratnapratimaṇḍita, nom d'un Kalpa. II, 41.

Mahârddhiprâpta, nom d'un Garuḍa. II, 3.

Mahârûpa, nom d'un Kalpa. II, 98.

Mahâsâhasram, nom d'un univers. II, 127.

Mahâ sâṃghika, école philosophique. I, 446, 450; II, 357.

Mahâsattva (Sens du mot). I, 195, 477 et passim.

Mahâsthâma ou **Mahâsthâmaprâpta,** nom d'un Bôdhisattva. I, 111; II, 2, 229 et suiv., 301.

Mahâtchakravâla, nom d'une montagne. II, 218, 842 et suiv.

Mahâtchîna, nom de pays. II, 842 et suiv.

Mahâtêdjas, nom d'un Garuḍa. II, 3.

Mahâ[illegible] (Les méditations du). II, 409.

Mahâ vaipulya sûtra, nom de divers ouvrages canoniques. I, 54, 62, 91, 72.

Mahâvaṃsa, vie du Buddha des Singhalais. I, 575, 590 et passim.

Mahâvana, nom d'une forêt. I, 396.

Mahâvastu, recueil de légendes. I, 11, 151, 557; II, 349.

Mahâ vihâra vâsinas, école philosophique. I, 447; II, 358.

Mahâpratibhâna, nom d'un Bôdhisattva. II, 2.
Mahâyâna (Secte du), I, 120, 584. — Époque de son développement, 123.
Mahâyâna sûtra, ouvrage canonique, I, 14, 31, 438, 441. — Quels sont ceux à qui on peut l'expliquer, II, 41.
Mahâyâna (Sens du mot). II, 398.
[illegible], nom d'un Yakcha. I, 536.
Mahêçvaras (les Dêvas). II, 3.
Mahîçâsakas, école philosophique, I, 446; II, 357.
Mahêndra, nom d'un prince. II, 488.
Mahôragas (les Dêvas). II, 4.
Ma-ha-yan, transcription du nom de Mahâyâna, I, 113.
[illegible], nom d'une femme. I, 376.
Mâitrâyanî putra, nom patronymique de Pûrna. II, 489 et suiv.
Mâitrêya, nom d'un Bôdhisattva, I, 52, 102, 535. — Est le futur Buddha, 109, 111; II, 2 et suiv. 182 et suiv. 300.
Mâitrî (Sens du mot). II, 300.
[illegible] (L'Ârya), nom d'un sage. I, 540.
[illegible], nom d'un Religieux. II, 450.
[illegible], nom d'une Râkchasî. II, 240.
[illegible], nom d'une Râkchasî. II, 240.
Mallas, nom de peuple, I, 87; II, 488 et suiv.
[illegible], nom d'un Religieux buddhiste chinois, I, 567.
[illegible]. Voyez Yama.
Mâna (Sens du mot), I, 522. — Son [illegible], 638; II, 477, 522 et suiv.
[illegible], nom de lieu. II, 490.
[illegible] (Sens du mot). II, 413.
Manasvin, nom d'un Nâga. II, 3.
Mandâkinî, nom d'un étang. I, 330.
Mandala (Sens du mot), I, 523, 547.
[illegible] (Les [illegible]), II, 4, 11 et suiv. 303.
Mandâra, fleurs divines. II, 306.
Mahâmandâra, id. ibid.
Mândhâtri, nom d'un roi, I, 74, 89; II, 633 et suiv.
Mandjûchaka, fleurs divines. II, 306.
Mahâmandjûchaka, id. ibid.
Mañdjuçrî, nom d'un Bôdhisattva, I, 112, 129, 534; II, 2, 13 et suiv. 158 et suiv. 163 et suiv. 30. — Recherches sur son nom et l'époque où il a vécu, 498 et suiv. — Épithètes qui accompagnent son nom, 509 et suiv.
Mañdjuçrî parvata, nom d'une montagne. II, 504.
Mañdjuçrî (Ârya) mûla tantra, traité religieux et prophétique. I, 540.
Mañdjuçrîghôcha. Voyez Mañdjuçrî.
Mañdjusvara. Idem.
Mañdjupattana, nom de ville. II, 504 et suiv.
Mârgas (Les huit). II, 447. — Voyez Huit [illegible] (Les).
Manifestation de toutes les [illegible] (La), nom d'une méditation. II, 260.
Manôbhirâma, nom d'un univers. II, 94.
Manôdjña, nom d'un Gandharva. II, 3.
Manôdjñaçabdâbhigardjita, nom d'un Kalpa. II, 131.
Manôdjñasvara, nom d'un Gandharva. II, 3.
Mantra (Le) de six lettres. I, 540.
Mantras, formules magiques, I, 121, 540; II, 238 et suiv.
Mânuchi buddhas (Les). I, 118.
Mâra (Le pécheur), I, 76, 133, 398. — Lutte contre Çâkyamuni, 163; II, 8. — Se convertira un jour, 90. — Ses armées, sa puissance, 365.
Mârakâyikas (Les). Classe des Dêvas. II, 211.
[illegible] (Sens des mots). II, 518 et suiv. — Voyez Huit voies (Les) et Quatre voies (Les).
Mariage (Le) selon la loi buddhique. I, 141.
[illegible], nom d'un univers, I, 271.
Markaṭahrada, nom d'un étang. I, 74.
Marutas (Les Dêvas). II, 5.
[illegible], nom d'un homme, I, 182.
Mâtali, nom d'un démon. II, 345.
Mâtanga, nom d'une caste. I, 205.
[illegible], nom d'un homme. I, 456.
[illegible], nom de lieu, II, 668 et suiv.
Mathurâ, nom de ville, I, 148, 371.
Mati, nom d'un Bôdhisattva. II, 2.
[illegible] (Sens du mot). II, 443.
Mâtrikâ, synonyme d'Abhidharma piṭaka. I, 48.
[illegible], nom d'une Râkchasî. II, 240.
Mâudgalyâyana, disciple de Çâkyamuni, I, 203, 181, 269, 312, 390, 448, 584; II, 1, 298. — Recherches sur son nom, 490.
[illegible], nom d'un homme. I, 434.
Mâuryas (La famille des), I, 473 et passim; II, 228 et suiv.
Mdo-sde, l'une des parties du Kah-gyur, I, 8. — Correspond aux Sûtras, 38.
Méditations (Les six espèces de). II, 269, 414 et suiv.
[illegible], nom d'un Buddha. II, 257.
Mêghasvara, nom d'un Buddha. II, 113.
[illegible], nom d'un Buddha. II, 118.
Mêṇḍhaka (La légende du). I, 190, 193.

[illegible] (Divisions du sens), I, 199; II, 811.
[illegible], nom d'un Buddha, II, 111.
Mêrukûṭa, nom d'un Buddha, II, 113.
Mêru parvata, nom d'une montagne, II, 118, 210 et suiv. 842 et suiv.
[illegible] (Les trente-deux), I, 328.
Métaphysique. Voyez Abhidharma piṭaka.
Mi-cha-se, transcription chinoise de Mahîçâsaka, I, 116; II, 358.
Milieu (Le) des Bauddhas, II, 81. — Voyez [illegible].
Milinda pañha, ouvrage philosophique pâli, I, 611.
Milinda praçna, ouvrage philosophique singhalais, II, 532.
Môha (Sens du mot), I, 543.
[illegible] (Religieux nommés en chinois), I, 113.
Montagnes (Les) fabuleuses, II, 842 et suiv. — Au nombre de dix, selon les Népâlais, II, 7.
[illegible], nom d'un roi, I, 260.
Mûla grantha, le livre du texte, I, 36, 133. — Voyez Buddha vatchana.
Mûla sarvâsti vâdâḥ, école philosophique, I, 415; II, 157.
[illegible], nom d'un prince, I, 358.
[illegible], nom d'une montagne, I, 117.
[illegible] (Variantes et sens du mot), II, 329.
Mutchilinda parvata, nom d'une montagne, II, 118, 842 et suiv.

N

Nadîkâçyapa, nom d'un Buddha futur, II, 116.
[illegible], nom d'un Buddha, I, 300.
Nâgârdjuna, fondateur d'une école philosophique, I, 117, 449, 57. — Son système, 207, 522. — Prêché dans un Mantra, 110. — Le plus célèbre d'entre les écrivains qui ont traité des Mantras, 557, 559. — Sa doctrine, 560. — Auteur présumé de l'un des traités du Vinaya sûtra, II, 350.
Nâgas (Les); leur rôle dans la mythologie buddhique, I, 316, 331, 601; II, 3, 702. — Voyez [illegible].
Nâgasêna, nom pâli de Nâgârdjuna, I, 570.
[illegible], nom d'un lac, II, 503.
Naichadikaḥ (Sens du mot), I, 309.
Nairañdjanâ, nom de rivière, I, 77.
Naivasañdjñânâsañdjñâyatanam (Sens du mot), II, 813.
[illegible], nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Nakchatrarâdjasamkusumitâbhidjña, nom d'un Bôdhisattva, II, 242 et 243.
[illegible] (La méditation du), II, 253.
[illegible] (La méditation du), II, 119.
Nâlanda, nom de lieu, I, 416, 438.
[illegible] (Sens du mot), II, 428.
Nâmarûpa (Sens du mot), I, 501; II, 526.
Nâstikaḥ (Sens du mot), I, 305.
[illegible], nom d'un roi, I, 358.
[illegible] (Sens du mot), II, 781.
Nanda, nom d'un prince, I, 359.
Nanda, nom d'un Nâga, II, 3.
Nandâ, nom d'une femme, I, 386.
Nandabalâ, nom d'une femme, I, 385.
Nandyâvarta (Figure du), II, 626.
Nandikêçvara, nom d'une divinité, I, 543.
[illegible], ouvrage népâlais, I, 216.
Nâra, nom d'un homme, II, 352.
[illegible], nom de lieu, I, 378.
Naiyâyikas (École des). Voyez Siddhântikas.
Nature (Ce qu'entendent les Svâbhâvikas par le mot), I, 441.
[illegible] (Sens du mot), II, 330.
[illegible], ouvrage considéré comme la prédication même de Çâkyamuni, II, 815.
Nêmindhara, nom d'une chaîne de montagnes, II, 842 et suiv.
[illegible] (Sens du mot pâli), I, 310.
Neuf (Les) parties de la loi, I, 52 et suiv.; II, 311, 819.
Nidâna, classe d'ouvrages philosophiques, I, 59.
Nidâna (La théorie du), I, 485, 634; II, 380.
Nidâna vagga vaṇṇanâ, commentaire pâli sur la section des Nidânas ou Causes, II, 532.
Nidânas (Les douze), I, 638. — Voyez Douze (Les) causes de l'existence.
Nigaṇṭhas. Voyez Nirgranthas.
Nigrôdha, nom d'un Samanêra, II, 197.
[illegible]. Voyez [illegible].
Ni-mi-to-lo, transcription chinoise de Nêmindhara. Voyez ce mot.
[illegible], nom d'un Religieux, I, 152; II, 450.

et suiv. — Sens du mot, I, 588. — Recherches sur son nom, II, 488.
Nirgrantha çâstra, ouvrage sanscrit opposé au Buddhisme (?), I, 488.
Nirgranthas (Les Religieux), II, 708, 778 et suiv.
Nirmâṇarati (Sens du mot), I, 606.
Nirupadhi Nirvṛti (Sens des mots), II, 844 et suiv.
Nirvṛti saṃjñâ (Sens du mot), I, 590.
Niryâṇa, délivrance finale, I, 18. — Interprétation de ce mot par les Tibétains et les Hindous, 19. — Définition de ce mot, 518 et suiv., 589 et suiv. — Est unique, II, 114. — Deux degrés pour y parvenir, 116.
Nivṛtti (Sens du mot), I, 441, 518.
[illegible] (Traité ainsi nommé), I, 302.
Nissaggiyâ pâcittiyâ, traité religieux pâli, I, 302.
Nityaparinirvṛta, nom d'un Buddha, II, 113.
Nityôdyukta, nom d'un Bôdhisattva, II, 1.
Nombres (Noms de) des Singhalais, II, 857.

O

[illegible] (Le livre des douze), I, 304 à 311.
Ouvrages (Divers) cités par Pyṇḍaï, II, 773 et suiv.
Ôṃ maṇi padmê hûṃ (Sens de cette formule), I, 225.
Ou, transcription chinoise d'Upâsaka. Voyez ce mot.
Organes (Les six) des sens, I, 635. Voyez Sens. — Usage qu'on doit faire des Religieux, II, 471 et suiv., 640. Voyez Droits.

P

Pabbajitâ (Les sectaires), II, 358.
Padasâdhana, grammaire singhalaise, II, 851.
Padmaçrî, nom d'un Bôdhisattva, II, 2, 257.
Padmapâṇi, nom d'un Bôdhisattva, I, 113.
Padmaprabha, nom d'un Buddha, II, 43 et suiv.
Padmâvatî, nom d'une reine, I, 403.
Padmavṛṣabhavikrâmin, nom d'un Buddha, II, 43.
Pâiçâcika (Dialecte), I, 488.
[illegible], nom d'un Religieux, II, 150.
Pâli (Dialecte), employé par les Buddhistes singhalais, I, 165.
Pâñcavârṣika (Sens de l'expression), I, 305.
Pâṃsukûlika (Sens du mot), II, 844.
Pâṇḍukâbhaya, nom d'un roi, II, 778.
Pâṇini, écrivain buddhiste, I, 560.
Pan-jo-po-lo-mi, transcription chinoise de Prajñâpâramitâ, I, 116.
Paññâ, l'une des trois divisions de la doctrine, II, 695.
Pañchâbhijñâ (Les sectaires). Voyez Pañchâbhijñâ Rĕchaya.
Pañchaçîrṣaka, nom d'une montagne, II, 503.
Pañcha Dhyâni Buddhas (Les), I, 117. Voyez Dhyâni Buddhas.
Pañcharakṣâ. Voyez Cinq préservatifs (Les).
Pañcha krama et Pañcha krama ṭippaṇî, ouvrage sur les Mantras et son commentaire, I, 557, 561.
Pâchittiya Bhâgâ ou Bhacheha, division des traités pâlis, I, 482.
Pañcha skandhaka, ouvrage népâlais, I, 568.
Pañcaviṃçatikâ (Nâipâlîya dêvatâ kalyâṇa), traité népâlais, II, 600 et suiv.
Pâñcika, le chef des Yakchas, I, 180 et suiv., 628.
Panthaka, nom d'un homme, I, 139.
Paraboles (Les), II, 38-64. — de l'enfant prodigue, 64, 70 et suiv.
Paramârtha sattva pravṛtta, écrivain buddhiste, I, 558.
Pâramitâ (Sens du mot), II, 544 et suiv.
Paramaçubha ou çaïkṣa (Sens du mot), I, 607.
Paramatthadîpanî paramattha sâlâyatana iddhipâdânî vâdi tathâgatâtitâsâyaṃ (Sens de la formule pâlie), II, 793.
Parâtmaparivartana (Sens du mot), II, 841.
Parimârâ (Sens du mot), II, 417.
Pariniṣpanna (Sens du mot), I, 590.
Pariyatti (Sens du mot pâli), II, 356.
Parîttâbhas (dieux du premier étage de la seconde sphère), I, 611.
Parîttaçubhas (dieux du premier étage de la troisième sphère), I, 611.
Pasênadi, nom d'un roi, II, 488. Voy. Prasênadjit.
Pâṭaliputtra, nom de ville, I, 147, 359 et passim; II, 690 et suiv. — Légende sur Pâṭaliputtra, I, 432 et suiv. — Assemblée de Religieux à Pâṭaliputtra, II, 782 et suiv.

[illegible], glose pâlie du Saddharma Puṇḍarîka, II, 326.
[illegible], traité religieux pâli, II, 327.
[illegible], II, 489. Voyez [illegible].
Pâvâ, nom de lieu, II, 486.
Perfections (Les) des Bôdhisattvas, II, 289, 544.
Perfections (Liste des dix) selon les Tibétains et les Singhalais, II, 549 et suiv.
Pêṭakam (Sens du mot), II, 358.
[illegible], traité religieux pâli, I, 302.
[illegible], traité religieux pâli, I, 302.
[illegible] sutta. Voyez Prâtimôkcha sûtra.
[illegible] ou [illegible], traité religieux pâli, I, 302.
Pho lo i, traité religieux chinois, I, 301.
Pho [illegible], traité religieux chinois, I, 302.
Pho [illegible]. Voyez A [illegible].
Pho [illegible], transcription chinoise de Vâtsîputrîya, I, 446, 870; II, 358.
Pho [illegible], transcription chinoise de [illegible], I, 302.
Phrabât, empreinte du pied de Çâkyamuni, II, 622 et suiv.
Phyag-[illegible] (Sens de l'expression tibétaine), I, 305.
Phyag-[illegible] (Sens de l'expression tibétaine), I, 306.
Phyin-[illegible] (Sens de l'expression tibétaine), ibid.
Piçâtchas (êtres malfaisants), II, 54 et suiv.
Pilindavatsa, nom d'un Arhat, II, 2.
Pi [illegible], transcription chinoise de Vimalamitra, II, 358.
Piṇḍapâtikaṅga et Piṇḍapâtikaṅgam (Sens des mots pâlis), I, 305.
Piṭakattaya [illegible], traité religieux, I, 39.
Piyâla, nom d'un homme, I, 397.
Piṅgala vatsâjîva, nom d'un mendiant, I, 360 et suiv.
Pi [illegible], transcription chinoise de Vibhâchâ (?), II, 358.
Piṭakas (Les trois Recueils), I, 35; II, 849.
Pi [illegible], transcription chinoise de Vâtsîputrîya ou Vâtsîya. Voyez Vâtsîya.
Piyadasi, l'un des noms d'Açôka, I, 633. — Inscriptions et édits religieux de Piyadasi, II, 285, 307, 435, 657 et suiv.; leur importance, 708 et suiv. — Diverses versions des inscriptions de Piyadasi, 710.
Plantes médicinales (Comment se développent les), II, 76 et suiv. — Comparaison des plantes médicinales avec ceux qui écoutent la loi, ibid. — Les quatre plantes de l'Himavat, 83, 378.
Pôtalaka et Pôtala, nom de ville, I, 541.
Poṭṭhapâda sutta, traité religieux pâli, II, 448.
Prabhûtaratna, nom d'un Buddha, II, 136 et suiv., 151, 281 et suiv. — Ses privilèges, 256.
Praçrabdhi (Sens du mot), II, 796.
Pradânaçûra, nom d'un Bôdhisattva, II, 2, 239 et suiv.
[illegible], nom d'un homme, I, 425.
[illegible] (Sens du mot), I, 572; II, 439.
Prajñâ (Sens du mot), I, 214, 145; II, 342, 502.
Prajñâkûṭa, nom d'un Bôdhisattva, II, 158.
Prajñâ pâramitâ, grande compilation buddhique, I, 4. — Ses deux rédactions, 34, 465. — Son importance, 52. — Est l'un des neuf Dharmas, ibid. — Difficulté d'en expliquer les termes philosophiques, 439. — Est étrangère à l'école [illegible], 454. — Ses rapports avec les Sûtras, 456. — Sens du mot, 493. — Ses quatre sections, 464. — Ce qu'elle enseigne, 465, 511. — L'une des six perfections, II, 548.
Prajñapti çâstra, traité philosophique, I, 448.
Prajñaptivâdinas, école philosophique, I, 446; II, 357.
Prakṛiti (Sens de l'expression), II, 382.
Prakaraṇa pâda, traité philosophique, I, 448.
Prakṛiti, nom d'une femme, I, 206, 208.
Pralambâ, nom d'une Râkchasî, II, 412.
[illegible] (Sens du mot), II, 383, 561.
[illegible] (Signe du), II, 627.
[illegible] (La méditation de la), II, 853.
Prasênadjit, nom d'un roi, I, 145, 155, 227, 359.
[illegible] (Sens du mot), II, 809, 810 et suiv.
Prâtiçâkhya sûtras, traités philosophiques, II, 498 et suiv.
Pratisaṃvid (Sens du mot), II, 310.
Prâtihârya sûtra, recueil de légendes, I, 199.
Prâtimôkcha sûtra, traité philosophique, I, 301, 303.
[illegible] (Sens des mots), II, 522.
[illegible] et autres interdites aux Religieux, II, 470.
[illegible] (Sens du mot), II, 838 et suiv., 849.
Pratîtya samutpâda (Sens du mot), I, 484 et suiv., 623; II, 530. — Dissertation sur le Pratîtya samutpâda, 530.

Pratyêka Buddha (Ce qu'est un), I, 84, 297, 438. — Comment on arrive à l'état de Pratyêka Buddha, 407. — Le véhicule des Pratyêkas Buddhas, II, 52 et suiv.
Pratyaya (Sens du mot), I, 442, 443.
Prédications de Çâkyamuni, II, 89, 96. Voyez Çâkyamuni.
Prêtas, êtres [illegible], II, 54 et suiv.
Principes (Les quatre) de la puissance surnaturelle, I, 75, 625.
Prĭthagdjana (Sens du mot), I, 290; II, 413, 535 et suiv.
[illegible], nom d'un Kalpa, II, 157.
Production (La) des causes successives de l'existence. Voyez Pratîtya samutpâda.
[illegible] (Sens du mot pâli), II, 794.
[illegible], nom d'un Brâhmane, I, 207; II, 564.
[illegible], nom d'un homme, I, 235 et suiv.
Pushpadantî, nom d'une Râkchasî, II, 420.
[illegible], nom d'un prince, I, 630.
Pushyamitra, nom d'un prince, I, 430 et suiv.
Pudgala (Sens du mot), I, 501, 508, 798.
Pûdjâ (Sens du mot) chez les Buddhistes, I, 340.
[illegible], traité religieux, I, 67.
Puṇḍravardhana, nom de pays, I, 399, 413, 631.
Puṇyaprasavâs, dieux du second étage de la quatrième sphère, I, 613.
Purâṇa, poids d'argent, I, 597.
Purâṇas, livres indiens, I, 6.
[illegible], nom d'un Bôdhisattva, I, 162, 174, 180; II, 462.
Pûrṇa, nom d'un Religieux, I, 152, 564. — Sa légende, 237, 275. — Auteur du Dhâtukâya, 448. — Converse avec Çâkyamuni, II, 201. — Est un Buddha futur, 203. — Recherches sur son nom, 489.
[illegible], Traité philosophique, I, 39; II, 488.
Pûrṇamâitrâyaṇîputra, nom d'un Arhat, II, 1. — Voyez Pûrṇa.
[illegible], nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Purusha (Sens du mot), I, 572; II, 459.
Pûrva çâilâs, école philosophique, I, 446; II, 357.
[illegible] (Sens du mot), II, 793.
[illegible] (Sens du mot), II, 821.
Pṛithagdjana, II, 818. Voyez Prĭthagdjana.

Q

Quatre conditions (Les) nécessaires pour la prédication de la loi, II, 167 et suiv.
Quatre connaissances (Les) distinctes, II, 839.
Quatre degrés (Les) du Dhyâna, II, 802 et suiv.
Quatre [illegible] (Les) du [illegible], II, 430.
Quatre [illegible] (Les), I, 290; II, 400 et suiv.
Quatre manières (Les) dont s'accomplit la naissance, I, 492.
Quatre [illegible] (Les) de la puissance surnaturelle, II, 311.
Quatre places (Les) ou sphères de l'intelligence, II, 808, 811 et suiv.
Quatre [illegible] (Les), II, 297.
Quatre pratiques (Les) ou habitudes respectables, II, 397.
Quatre résolutions (Les) d'agir, II, 787.
Quatre [illegible] (Les) de l'accumulation, II, 606.
Quatre [illegible] (Les) de la mémoire, I, 85, 626.
Quatre [illegible] (Les) d'[illegible], II, 530.
Quatre [illegible] (Les) spirituelles, II, 430.
Quatre [illegible] (Les) des quatre points de l'horizon, I, 530.
Quatre vérités (Les) sublimes, I, 290, 629; II, 117, 517 et suiv.
Quatre-vingt-quatre mille (Les) édits de la loi, I, 35, 370, 373.
Quatre-vingts signes (Les) secondaires de la beauté, I, 346; II, 40, 583 et suiv.
Quatre voies (Les), II, 520.

R

Raçmiprabhâsa, nom d'un Buddha futur, II, 85 et suiv.
Raçmiçatasahasraparipûrṇadhvaja, nom d'un Buddha futur, II, 134.
[illegible], nom d'un homme, I, 360, 399, 400, 607.
[illegible], nom de lieu, II, 605 et suiv.

Râdjagirikas (Les sectaires). II, 357.
Râdjagriha, nom de ville. I, 100, 146, 310, 456; II, 2 et passim.
Râdjaratnâni (Les sept). II, 107 et suiv. 113.
Râhatâ (Sens du mot), I, 631.
Râhu, nom d'un Asura, II, 3.
Râhûgaṇa (Le Gôtamide), nom d'un Richi. II, 398.
Râhula et Râhulabhadra, fils de Çâkya et chef d'une école philosophique. I, 446, 535; II, 1. — Prédictions relatives à Râhula, 130 et suiv. — Nom de sa mère, 165. — Existe-t-il deux personnages de ce nom, 397. — Sur le nom de Râhula dans une inscription de Piyadasi, 710 et suiv.
Râhuvîrya, nom d'un Buddha futur, II, 126.
Rakchâ bhagavatî, traité métaphysique. I, 462; II, 433.
Râkchasas, mauvais génies. II, 8.
Râkchasîs, génies femelles. II, 409. — L'île des Râkchasîs, 428.
Raktâkcha, nom d'un mendiant. I, 171.
Râma. Voyez Daçaratha Râma.
Râma grâma, nom de lieu. I, 371.
Râmaṇaka, nom d'un homme. I, 181.
Randjâ, ancien caractère, I, 330; II, 329, 373, 381.
Rasavâhinî, recueil de légendes en pâli. II, 303, 310.
Ratiprapûrṇa, nom d'un Kalpa. II, 94.
Ratna. Voyez Sept substances précieuses (Les).
Ratna çikhin. Voyez Çikhin.
Ratnadatta, nom d'un homme. II, 1, 303.
Ratnaka, nom d'un homme. I, 178.
Ratnâkara, nom d'un Buddha. I, 100. — Nom d'un homme. II, 2, 303.
Ratnaketu, Fils des Tathâgata. I, 532. — L'un des noms d'Ânanda, comme Buddha futur. II, 135.
Ratnakûṭa sûtra, traité philosophique. I, 562.
Ratnamati, nom d'un Bôdhisattva. II, 20.
Ratnapâla, nom d'un homme. II, 522 et suiv.
Ratnapâṇi, nom d'un Bôdhisattva. I, 117; II, 2.
Ratnaprabha (Les Dêvas). II, 2.
Ratna sañtchaya, écriture buddhiste. I, 520.
Ratnasambhava, nom d'un Buddha futur. I, 117; II, 92.
Ratnatchandra, nom d'un Bôdhisattva. II, 2.
Ratnôlkâ nâma dhâraṇî, sûtra mahâyâna. I, 861.
Ratnatêdjôbhyudgatarâdja, nom d'un Buddha. II, 176.
Ratnâvabhâsa, nom d'un Kalpa. II, 91, 104.
Ratnaviçuddha, nom d'un univers. II, 48.
Rêvata, nom d'un roi. I, 514.
Rêchakâs (Les six). I, 449.
Récit parfaitement heureux (Chapitre du Lotus de la bonne loi nommé). II, 281 et suiv.
Religieux bouddhistes dans les drames brâhmaniques. I, 129. — Vêtements, ustensiles, vases des Religieux, 179, 317. — Comment les novices devenaient Religieux, 234. — Règles à suivre pour les Religieux, 275. — Divers ordres de Religieux, 178. — Admission des femmes dans les ordres religieux, ibid. — Monastères des Religieux, 286. — Hiérarchie des Religieux, 288. — Leur vie dans les monastères, 313 et suiv. — Devaient pratiquer l'hospitalité, 335. — Religieux mendiants, leur manière de vivre, 400. — Religieux Kachmiriens, aux îles de Tâmraparna, 569. — Perfections des Religieux; ce qu'ils doivent fuir et rechercher. II, 463 et suiv.
Religieuses bouddhiques. II, 2. — Deux degrés de Religieuses, 163.
Rêvata, nom d'un Arhat. II, 1, 298.
Rêvataka, nom d'un char. I, 398.
Rgya tch'er rol pa, traduction tibétaine du Lalita vistara. Voyez ce mot.
Ṛichigiri, nom d'une montagne. II, 467.
Ṛichipatana, nom de lieu. II, 44.
Ṛichis convertis par Çâkyamuni. I, 146, 166, 323.
Ṛiddhi (Sens du mot). II, 310, 818.
Ṛiddhila, nom d'un homme. I, 181.
Ṛiddhipâda (Les quatre portions sur lesquelles repose la puissance surnaturelle). I, 75; II, 310.
Ṛiddhivikurvitajñânâ (Sens du mot). II, 821.
Ṛiddhyabhisañskâra (La méditation du). II, 153.
Rillam (Sens du mot). II, 359.
Rois (Liste de). I, 358; II, 485.
Rôruka, nom de pays. I, 145, 340.
Roue de la loi (La). II, 109, 199. — Sens de cette expression, 357.
Rudrâyaṇa, nom d'un roi. I, 145, 340.
Ruppanaṭṭhêna (Sens du mot pâli). I, 309.
Rûpâvatcharas (Dêvas). II, 353.
Rucharpaka, nom d'une montagne. I, 378.
Rutaghôcha, nom d'un Bôdhisattva. I, 532.

S

Sabbatthavâdino (Les sectaires) II 357.
Sabbapâpassa akaraṇaṁ kusalassa upasampadâ, etc. (Sens de la formule pâlie) II 789.
Sadâparibhûta (Histoire du Bôdhisattva) II 228 et suiv.
Saddhamma pakâsinî, commentaire du Paṭisambhidâ. Voyez ce mot.
Saddhamma (Sens du mot) dans une inscription de Piyadasi II 722 et suiv.
Saddharma Lankâvatâra. Voy. Lankâvatâra.
Saddharma puṇḍarîka, traité philosophique I 6 — Traduction chinoise du Saddharma puṇḍarîka 8. — Ce qu'est le Saddharma puṇḍarîka 31 — Son importance 191, II 222 et suiv. — Son titre spécial I 54 — Est l'un des neuf Dharmas 68 — Un des plus développés 428, 431, 542. — Traduction du Saddharma puṇḍarîka II 1-283. — Ceux à qui on doit et ceux à qui on ne doit pas l'enseigner 58. — Mérites de celui qui le possède 151 — Mérites de celui qui l'entend, 210 et suiv. 138 et suiv. — Son excellence 218 et suiv — Dissertation sur le Saddharma puṇḍarîka 285 — Nom d'une méditation 253.
Sâgara, nom d'un Nâga II 3 — La fille de Sâgara 150 et suiv.
Sâgaravaradharabuddhivikrîḍitâbhidjña, nom d'Ânanda comme Buddha futur II 131.
Sigâla sutta, traité religieux pâli II 486 et suiv.
Sahâ. Voyez Brahmâ sahâmpati et sahâlôkadhâtu. — Nom de l'univers où enseignait Çâkyamuni II 125 — Se fend en deux pour laisser passage aux apparitions des Bôdhisattvas, 180 et suiv.
Sahâlin ou Sahâla, nom d'un prince I 358.
Sahâlôkadhâtu (Sens du mot) I 591 — Le Buddha du Sahâlôkadhâtu II 400.
Sahâmpati (Sens du mot) I 596, 610, II 11 et suiv.
Sahassakkho II 849 — Pâli pour Sahasrâkcha. Voyez ce mot.
Sâkala. Voyez Çâkala.
Sakṛidâgâmin (L'état de) I 292 et suiv. II 849, 859.
Samâdhi (Sens du mot) II 347, 529, 798. — L'une des trois divisions de la doctrine 495.
Samâdhi râdja, ouvrage sacré I 34 — Est l'un des neuf Dharmas 68, 538, 542.
Samâna (Sens du mot) II 409.
Sâmañña phala sutta, traité religieux qui fait partie du Digha nikâya II 448 et suiv. 791, 860 et suiv. Voyez Digha nikâya.
Samantabhadra, nom d'un Bôdhisattva I 117, 120, 537; II 278 et suiv.
Samantagandha (Les Dêvas) II 2.
Samantaprabhâsa, nom d'un Buddha futur II 126 — Sera celui de cinq cents autres Buddhas, ibid.
Samâpatti (Sens du mot) II 818.
Sambhava, nom d'un univers II 96.
Sambôdhyangâni. Voyez Bôdhyanga.
Sañdjaya, chef des armées des Yakchas I 532.
Sañdjayin, nom d'un brahmane I 466.
Saṁgîti (Sens du mot) I 522.
Saṁghâta, nom d'un enfer II 778.
Saṁgha (Sens du mot) I 222, 283; II 435 et suiv.
Saṅga (L'Ârya) chef de l'école Yôgâtchâra I 540, 567, 571.
Saṅgîti paryâya, traité philosophique I 500.
Saṅghâvaçêcha (Sens du mot) II 436.
Saṅghê dânam (Sens de l'expression pâlie) II 437.
Saṅgha rakshita avadâna (La légende nommée) I 39, 313 et suiv.
Saṁyôdjana (Sens du mot) II 436.
Sâṁkhya pravatchana, traité philosophique I 444.
Sâṅkâçya, nom de ville I 372, 198.
Saṁkrântikas (Les sectaires) II 358.
Sâṁkhya (Rapport du système) avec celui de Çâkyamuni I 211. — École athée 568.
Saṁnipâta, assemblée des disciples d'Udraka, I, 446.
Saṅkara, nom d'un prince I 197 et suiv.
Saṁskâra (Sens du mot) I, 503, II 816.
Saṅgata, nom d'un homme I 187.
Santuchitâ, nom d'une déesse I 533, 535.
Saṁtchintabhavati (Sens du mot) II 151.
Saṁvṛiti. Voyez Prakṛiti saṁvṛitika.
Sañvarôdaya, nom d'un Tantra I 537 et suiv.
Sapatta (Sens du mot mâgadhî) II 730 et suiv.
Samantâlôkita, Samantâlôkita (Sens des mots) II 529.
Samantâlôkita, Samantâlôkita (Sens des mots) II 529.

Samyagvâk. Sammâvâtchâ (Sens des mots). II. 519.

Samyagvyâyâma. Sammâvâyâma (Sens des mots). II. 519.

Samyakkarmânta, Sammâkammanta (Sens des mots). II. 519.

Samyaksamâdhi. Sammâsamâdhi (Sens des mots). II. 519.

Samyaksamkalpa. Sammâsamkappa (Sens des mots). II. 519.

Samyaksmrti. Sammâsati (Sens des mots). II. 519.

[illegible] (Sens du mot). II. 343.

[illegible], nom d'un Religieux. II. 450.

[illegible] (Sens du mot). II. 820.

[illegible], nom de lieu. II. 695.

Sapadânatchârikam (Sens du mot pâli). I. 3[illegible].

Sa p'o to, transcription chinoise de Sabbatthavâdino (?). II. 358.

[illegible], nom d'une légende. I. 158.

[illegible], nom d'un Buddha futur. II, 133.

[illegible] (Sens du mot). II. 568.

Sâra saṅgaha, traité religieux pâli. II. 513.

Sarvabuddhasaṃdarçana, nom d'un univers. II. 137.

[illegible], nom d'un écrivain buddhiste. I. 512.

[illegible] (Sens de la formule). II. 788.

Sarvalokabhayastambhitatvavidhvaṃsanakara, nom d'un Buddha. II. 113.

Sarvalokadhâtûpadravodvegapratyuttîrṇa, nom d'un Buddha. II. 113.

[illegible], nom d'un Bôdhisattva. I. 111, 557.

Sarvapuṇyasamuccaya (La méditation de). II. 253, 255.

[illegible], nom d'un Bôdhisattva. II. 2.

Sarvarutakauçalya (La méditation de). II. 253.

[illegible] (La méditation de). II. 271.

Sarvasattvapriyadarçana, nom d'un homme. I. 530. — Nom d'un Bodhisattva. II. 122, 242 et suiv.

Sarvasattvôdjôhârî, nom d'une Râkchasî. II. 250.

Sarvâstivâda, école philosophique. I. 446.

Satatasamitâbhiyukta, nom d'un Bôdhisattva. II. 2, 225 et suiv.

[illegible], nom d'un Tchâitya. II. 75.

[illegible], traité religieux pâli. I. 303.

[illegible] (Sens de l'expression pâlie). II. 280.

Sâutrântikas (École des). I. 123, 445 et suiv. 448.

Sectes du Buddhisme. I. 580; II. 358 et suiv.

[illegible], traité religieux pâli. I. 301.

[illegible] (Les [illegible]). II. 807.

[illegible] (Sens de l'expression chinoise). II. 436.

[illegible], traité religieux chinois. I. 301.

Sens (La perfection des). II. 115 et suiv.

Sept chaînes (Les) de montagnes. II. 842 et suiv.

Sept [illegible] (Les) des livres sacrés. II. 421.

Sept [illegible] (Les). II. 430.

Sept parties (Les) constituantes de la Bôdhi. II. 796 et suiv.

Sept [illegible] (Les). II. 319.

[illegible] des ornements de toutes les qualités (La méditation nommée le). II. 2[illegible].

Shambala, nom de ville. I. 540.

Siddhârtha, nom du jeune Çâkyamouni. I. 141; II. 338, 607.

[illegible] (Les sectaires). II. 358.

[illegible]. Voyez [illegible].

Sîla, l'une des trois divisions de la doctrine. II. 193 et suiv.

[illegible], nom d'un Bôdhisattva. II. 2, 301.

Siṃhadhvaja, nom d'un Buddha. II. 113.

[illegible], nom d'un Bôdhisattva. II. 183.

[illegible], nom d'un Bôdhisattva. II. 301.

[illegible], nom d'un homme. I. 223.

[illegible] (Sens du mot). II. 401.

[illegible], nom d'un Bôdhisattva. II. 301.

[illegible], nom d'une Religieuse. II. 231.

[illegible]. Voyez [illegible].

Six connaissances (Les) surnaturelles. II. 110, 372, 821.

Six éléments (Les). II. 514. — Autre énumération des six éléments. 516.

Six [illegible] (Les) d'action. II. 787.

Six [illegible] (Les). II. 409.

Six montagnes (Les) fabuleuses. II. 842 et suiv.

Six perfections (Les). II. 137, 544 et suiv. Voyez Perfections.

Six qualités [illegible] (Les). II. 541.

Six réceptacles (Les). II, 513 et suiv.

Six siéges (Les) des qualités sensibles. I, 462.

Six supérieurs (Les). II, 523.

Six tremblements (Les) de terre. II, 317.

Six voies (Les) de la naissance ou de l'existence. I, 591; II, 222, 309, 528.

Skandhas (Les cinq), ou attributs de la naissance. I, 491 et 492, 511, 592; II, 341, 335.

Smṛiçâmaḥ (Sens du mot). I, 509.

Smṛiti (Sens du mot). II, 331.

Soixante-deux (Les) fausses doctrines. II, 85, 356 et suiv.

Soixante-cinq (Les) figures empreintes sous le pied du Çâkyamuni. II, 622 et suiv.

Soixante-quatre (Les) sujets de connaissance. II, 241.

Sômadatta, nom d'un roi. II, 778.

Sôpânaga, nom d'un Bôdhisattva. II, 351, 407.

Sons (Les) qui se produisent dans les univers. II, 118 et suiv.

Sôtâpanna (Sens du mot pâli). I, 289.

Sottiya, pâli, pour Çrôtriya. Voy. ce mot.

Sôvastika (Figure du). II, 626.

Sparça (Sens du mot). I, 500.

Sphuṭârtha, commentaire sur l'Abhidharma kôça. I, 563.

Sragdharâ. I, 557, 600. Voyez Âryatârâ.

Sragdharâ stôtra, poëme ainsi nommé et son commentaire. I, 557.

Sthâlikarṇin, nom d'un homme. I, 138.

Sthânâsthânajñânabalaṃ (Sens du mot). II, 783.

Sthâpayitvâ (Sens du participe). II, 364, 399.

Sthavira (Sens du mot). I, 285, 297, 565.

Sthavirâḥ sthavirâbhâḥ (Sens de l'expression). I, 188.

Stôtras ou Éloges. I, 542—557 et passim.

Stûpas (Tours consacrées). I, 113, 195, 349 et suiv. 572. — Manière de les honorer, 415; II, 93. — Apparition d'un Stûpa, 145. — Description des Stûpas, 306, 148. — Quels sont ceux qui ont droit à un Stûpa, 433. — Les Stûpas d'Açôka, 671 et suiv. — Les Stûpas du Kaboul, 781 et suiv.

Stûra, l'une des troupes des Mlêtchas. II, 443. Voy. Kâça.

Suvarṇa prabhâsa, l'un des neuf Dharmas. I, 68.

Subhadra, nom d'un homme. I, 78, 173; II, 334.

Subha sutta, traité religieux pâli. II, 448 et suiv.

Subhûti, nom d'un Sthavira. I, 165 et suiv. II, 1. — Renaître Buddha, 91.

Sudarçanas, dieux du septième étage de la quatrième sphère. I, 615.

Sudarçana, nom d'une chaîne de montagnes. II, 842.

Sudharma, nom d'un Kinnara. II, 5; — nom d'un Mahâbrahma. II, 108.

Sudharmâ, assemblée des dieux. II, 219.

Sudhana, nom d'un homme. I, 160.

Sudṛiças, dieux du sixième étage de la quatrième sphère. I, 615.

Sugata, l'un des noms du Buddha. I, 77, 614 et passim.

Sugatacêtanâ, nom d'une Religieuse. II, 281.

[illegible], nom d'un Sâkya [illegible]. II, 333.

[illegible], traité religieux. I, 89.

Sukhâvatî, nom d'un univers. I, 101, 111; II, 151, 217.

Sukhâvatî vyûha, l'un des Mahâyâna sûtras. I, 99.

Sûkṣma [illegible] (L'état de). II, 849.

Sumâgadhâ, nom d'une femme. I, 321, 399.

Sumâgadhâvadâna, nom d'une légende. I, 560; II, 295.

Sumati, nom d'un Bôdhisattva. II, 1.

Sumêru, nom d'une montagne. II, 816 et suiv.

Sunirmitas, dieux du deuxième étage de la quatrième sphère selon les Népâlais. I, 615.

Supârçva, nom d'un Arhat. II, 1.

Supriya, nom d'un homme. I, 433.

Supratiṣṭhitacâritra, nom d'un Bôdhisattva. II, 180.

Surata, nom d'un homme. I, 78.

[illegible], nom d'un Asura. II, 5.

Surêçvara, nom d'un roi. I, 533.

Sûrpâraka, nom de ville. I, 235-275.

Sûrya (Les Dêvas). II, 1.

[illegible], les [illegible] la lumière du soleil. I, 524.

Sûryagarbha, nom d'un Bôdhisattva. II, 1.

Sûryâvarta (La méditation du). II, 254.

[illegible], nom d'un roi. I, 533.

Susârthavâha, nom d'un Bôdhisattva. II, 2.

Susthitamati, nom d'un Bôdhisattva. II, 2, 305.

Sutâra, nom d'un prince. I, 359 et suiv.

Sûtra, l'une des divisions des écritures buddhiques du Népâl. I, 5. — Sûtra piṭaka, 35. — Explication du mot Sûtra, 35. — Les Sûtras attribués à Çâkyamuni, 36. — Leur caractère, 37, 51. — Leur importance, 71. — Deux classes de Sûtras, 104.

[illegible] 124, 118, 130. — Style des Sûtras, 107. — Ils peuvent servir à fixer des dates, II, 461. — Déjà cités dans les inscriptions d'Açôka, 725.
Sûtrânta, I, 6. Voyez Sûtra.
Svâtantrikas (Les sectaires), II, 358.
Svayambhû [illegible], nom d'un roi, I, 531.
Svayambhû purâṇa, traité philosophique, I, 119. — Est un Tantra, 524. — Il en existe deux, 429.
Svayambhû ratnâkara tchhatra kûṭa, nom d'un Buddha futur, I, 433.
[illegible], nom d'un [illegible], II, 324.
[illegible], nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Svâgata, nom d'un roi, II, 774.
Svastika (Sens du mot), I, 462, 625.
Svâbhâvikas (Système des), I, 118, 441 et suiv. 484.
Svarga (Le pays des), I, 380.
[illegible], nom d'un homme, I, 198, II, 125.
[illegible] (Sens du mot), II, 635.
Svastika (Figure du), II, 625.
Svayambhû, surnom d'Âdibuddha, I, 221; II, 336. — Nom d'une montagne, 502.
Svayambhû purâṇa, traité religieux, I, 581.

T

Ta tchouang, traduction chinoise de Mahâsâmghika (?), II, 458.
Takchaçilâ, nom de ville, I, 360, 375 et suiv. II, 849 et suiv.
Takchaka, nom d'un Nâga, II, 3.
Tamâlapatratchandanagandha, nom d'un Buddha futur, II, 94, 113.
Tâmraçâṭîyas, école philosophique, I, 446; II, 381.
Tâmradvîpa (L'île du), I, 223.
Tâmraparṇa. Voyez Tâmradvîpa.
Tâmraparṇîyas (Les sectaires), I, 569; II, 413.
Tan mo [illegible], transcription chinoise de Dharmaguptas, I, 446; II, 558.
Tantras, rituels mystiques, I, 8, 64. — Ne sont pas comptés parmi les livres sacrés, 65. — Contiennent les formules magiques, 523. — Sont des emprunts faits aux croyances des Çivaïtes, 525. — Époque de leur introduction au Népâl, 546. — Leur doctrine, 558 et suiv. — Divisés au Tibet en quatre classes, 634.
Tathâgata, l'un des noms du Buddha, I, 74, 120, 626. Voyez Buddha.
Tathâgata guhyaka, l'un des neuf Dharmas, I, 68, 612.
Tchaîlaka, espèce de Religieux buddhiste, I, 412; II, 394.
Tchâityas (Édifices nommés), I, 348, 632. — La baguette du Tchâitya, 249, 252.
Tchakra (Le) du pied de Çâkyamuni, II, 648 et suiv.
Tchakravâḍa (Sens du mot), II, 832.
Tchakravâla, nom d'une montagne, II, 148, 126 et suiv. 842 et suiv. — Tchakravâla paraît l'un des signes du pied de Çâkyamuni, 632.
Tchakravartin, roi souverain des quatre parties du monde. Voyez Balatchakravartin, II, 99. — Le Tchakravartin possède seul les sept objets précieux, 416.
Tchampâ, nom de ville, I, 149, 349.
Tchampâ, [illegible], I, 14, 223.
Tchaṇḍâla, nom d'un homme, I, 385.
[illegible] (Les Dêvas), II, 2.
[illegible], nom d'un écrivain buddhiste, I, 510. — Nom d'un roi, II, 778.
[illegible] (L'Âtchârya), écrivain buddhiste, I, 560.
Tchandra prabha, nom d'un Sûtra, I, 160. — La méditation de Tchandraprabha, II, 154.
[illegible], nom d'un grand nombre de Bôdhisattvas, II, 130.
[illegible], synonyme de Tchandrasûryapradîpa, II, 337. Voyez ce mot.
Tchandrasûryapradîpa, nom d'un Buddha, II, 11 et suiv. 330. — Ses huit fils, 455.
Tchandravimalasûryaprabhâsaçrî, nom d'un Buddha, II, 241.
[illegible], nom d'un temple, I, 74, 84.
[illegible] (Les sectaires), II, 449.
[illegible] (Les rois), II, 4, 18 et 201, 307.
Tchâturmahârâdjikas et Tchâturmahârâdjakâyikas, dieux du plus élevé des six cieux, I, 601, II, 98, 245.
[illegible]. Voyez [illegible].
[illegible], nom de lieu, II, 588.
[illegible], transcription chinoise de Tchandraprabha, II, 358.
[illegible] (Les sectaires), II, 357.
[illegible] (Sens de l'expression tibétaine), I, 506.

[illegible], nom d'un Religieux. II, 265.
[illegible], nom d'un homme. I, 175, 291; II, 226.
[illegible] (Sens du radical). II, 313.
[illegible] (Lecture et sens du mot). II, 791.
[illegible], traité de discipline pâli. I, 305.
[illegible]. Voyez [illegible].
[illegible], traité pâli sur les Stûpas. I, 351, 598; II, 311 et suiv.
[illegible], nom d'un homme. I, 155.
[illegible], nom d'une femme. I, 169, 503 et suiv.
[illegible] (Sens du mot). I, 280.
Tîrthyas et [illegible] (Lutte des) contre Çâkyamuni. I, 162, 189, 190-195. — Prédiction concernant les Tîrthyas. II, 165 et suiv.
Tissa, nom d'un homme. II, 715.
Topes (Édifices nommés). I, 350. Voyez Stûpas.
Tôranavat (Signe du). II, 628.
Tôsali, nom de ville. II, 671 et suiv.
[illegible], nom d'un Bôdhisattva. II, 2.
Traitchîvarika (Sens de l'expression). I, 308.
Transmigration (Sous quelle forme commencent les hommes par l'effet de la). II, 59 et suiv.
Trapucha, nom d'un homme. I, 389.
[illegible], nom d'un homme. I, 238.
Trâyastriñças (Dieux). I, 604; II, 219. — Ont pour chef Indra. 216, 271.
Tremblement de terre (Les huit causes d'un). I, 61. — Six espèces de tremblements de terre. 261; II, 3, 307.
[illegible] (Les). II, 581.
Trente-deux caractères de beauté (Les), ou signes caractéristiques d'un grand homme. I, 310; II, 80, 553 et suiv.
Trente-sept conditions (Les) qui constituent l'état de Bôdhi. II, 459, 430.
[illegible] (Sens du mot). I, 497. — L'une des troupes de Klêças. II, 443. Voyez Klêça.
Triçanku, nom d'un roi. I, 207. — Sa légende est postérieure au temps où vivait Çâkyamuni. 211.
Triçarana (Sens du mot). I, 632.
Trikânda çêcha, vocabulaire sanscrit postérieur au Buddhisme. I, 527; II, 333. — Époque présumée de sa rédaction. 528.
[illegible] (Recherches sur le mot). II, 495, 526 et suiv.
Tripiṭaka, la réunion des trois classes de recueils buddhiques. I, 35, 564.
Triratna, les trois objets précieux. I, 223.
Triyâna. Voyez Trois chars (Les).
Trois appuis (Les). I, 111, 630.
Trois Âgamas (Les). II, 811.
Trois chars (Les). II, 311.
Trois divisions (Les), ou parties de la doctrine d'après le Sâmañña phala. II, 491 et suiv.
Trois éléments intellectuels (Les). II, 516.
Trois espèces de [illegible] (Les). II, 68.
Trois espèces de [illegible] (Les). II, 59 et suiv.
Trois espèces de sensations (Les). I, 159.
Trois objets précieux (Les). Voyez Triratna.
Trois régions (Les), ou Éléments. II, 516, 807.
Trois [illegible] (Les). II, 110, 312.
Trois sujets d'[illegible] (Les). I, 457; II, 324.
Trois [illegible] de la loi (Les). II, 312.
[illegible] (Sens de l'expression tibétaine). I, 320.
Tuchitas, dieux du quatrième ciel. I, 169, 549, 606; II, 899.
[illegible], nom d'un prince. I, 358.
[illegible] (Les rois). I, 541.

U

[illegible] (Sens du mot). II, 556.
Udâna, traités philosophiques. I, 57. — Sens du mot Udâna. 58.
Udâyi. Voyez Udâyin.
[illegible]. Voyez [illegible].
[illegible], Utpala (Sens des mots). II, 383.
Udâyin, nom d'un [illegible]. I, 358; II, 451, 483, 598.
[illegible], nom d'un Richi. I, 385.
[illegible] (Sens du mot). I, 194.
[illegible] (Sens du mot). II, 38.
Upadêça, traités sur les doctrines ésotériques. I, 65. — Sens du mot Upadêça. 625.
[illegible] (Sens du mot). I, 590.
[illegible], nom d'un homme. I, 359.
Upagupta, nom d'un Religieux. I, 113, 116, 336, 379, 405, 411.
Upâli, disciple de Çâkyamuni et compilateur du Vinaya. I, 45, 578. — Chef d'une école philosophique. 448, 159.
Upananda, nom d'un Arhat. II, 2. — Nom d'un Nâga. II, 4.

Uchṇîcha, Uchṇîcha (Sens des mots), I, 279.
Upasêna, nom d'un Religieux, I, 627.
Uttarima, morceau du Çâriputra, II, 725 et suiv.
Urṇâ Kânçana (Sens du mot), II, 110.
Urṇâ, l'un des noms de Vichṇu, I, 131.
Urdeçika, cérémonie des Buddhistes, II, 450.
Usaosalia (Sens du mot), II, 401.
Ucmunuppa, nom d'une montagne, I, 378.
Utpilavâ, nom de lieu, I, 77.
Uruvilvâkâçyapa, nom d'un Arhat, II, 1, 126, 293.
Utkala, nom de ville, I, 207.
Utpala, nom d'un Nâga, II, 3.
Utpalâ, Utpalavarṇâ, noms d'une Religieuse, I, 281, 278, 399; II, 407.
Uttara, nom d'un homme, I, 276, 334.
Uttarakuru, nom d'un continent, I, 177, 339.
Uttaramati, nom d'un Bôdhisattva, II, 3.

V

Vâchpa, nom d'un Arhat, II, 1, 292.
Vaçîbhûta (Sens du mot), II, 289.
Vâdavâdin (Les sectaires), II, 358.
Vadjra âtchârya, prêtre népâlais, I, 537.
Vadjrasûtchî, traité de polémique, I, 215. — Nom d'un Religieux buddhiste, 557.
Vadjra vidârana, nom d'un Dhâraṇî, I, 543.
Vadjra kutchi, nom d'une caverne, I, 222.
Vadjramaṇḍa, nom d'un Dhâraṇî, I, 143.
Vadjrapâṇi, nom d'un Bôdhisattva, I, 227, 557. — est fils d'Akchôbhya, 538.
Vadjra sattva, nom du sixième Dhyâni Buddha, I, 525.
Vadjra tchhêdikâ, traité philosophique, I, 7. — Traduit du tibétain, 18. — Résumé de la Pradjñâ pâramitâ, 165, 593; II, 338.
Vaibhâchika, système philosophique, I, 445 et suiv.
Vâiçâlî, nom de lieu, I, 74, 86.
Vâiçâradya (Sens du mot), II, 346, 400.
Vâiçêchika (L'école des), I, 568.
Vâiçravaṇa, nom d'une divinité, I, 132. — D'un Mahârâdja, II, 3, 239.
Vâidêhî, nom d'une femme, II, 3, 304, 149. — Vidêhî, Vâidêhî, la même que Çrîbhadrâ, 489. Voyez Çrîbhadrâ.
Vâipulya (Traités nommés), I, 62. — Sont postérieurs aux Sûtras, ibid., 107, 436. — Nom d'une montagne, II, 847.
Vâirôtchana, nom d'un Buddha, I, 117, 157.
Vâirôtchanaraçmi pratimaṇḍitâ, nom d'un univers, II, 213.
Vakkula, nom d'un Sthavira, I, 391; II, 1, 126.
Valkalin, nom d'un Richi, I, 257, 392.
Varaprabha, nom d'un Bôdhisattva, II, 13 et suiv.
Vardhamânaka (Figure du), II, 627.
Vardhamânamati, nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Varuṇa, nom d'un roi, II, 778.
Vaça (Sens du mot), II, 311.
[illegible], nom d'un Bôdhisattva, II, 2.
Vâsavadattâ, nom d'une femme, I, 146.
Vâsishṭha, nom d'un Richi, I, 541.
Vasubandhu, auteur de l'Abhidharma Kôça, I, 103, 571; II, 359.
Vasundharâ, nom d'une déesse, I, 541.
Vâsuki, nom d'un Nâga, II, 3.
Vasumitra, écrivain philosophique, I, 117, 266, 568. — Est-il le même que Vasubandhu? II, 359.
Vasus (Les huit); leur place dans le panthéon buddhique, I, 605.
Vatchtchhasôdhakî, garde Tchaṇḍâlas, II, 713.
Vâtsîputra, nom d'un chef de secte, II, 489 et suiv.
Vâtsîputrîya, école philosophique, I, 116, 569; II, 357, 486.
Vâhalla (Sens du mot mâgadhî), II, 732 et suiv.
Vêdas (Les) rejetés par les Buddhistes, I, 147.
Vêdî (Sens du mot), I, 169.
Véhicule. Voyez Mahâyâna. — Les trois véhicules, II, 51 et suiv., 91. — Le grand véhicule, I, 178; II, 11, 17.
Vimatchitra, nom d'un Asura, II, 3.
Vibhadjya vâdina, école philosophique, I, 116; II, 357.
[illegible], école philosophique, I, 567.
Viçêchamati, nom d'un Bôdhisattva, II, 1, 2.
Vikrâmin, nom d'un Bôdhisattva, I, 224.
Vichṇu; son rôle dans la mythologie buddhique, I, 131, 284.
Vichṇumitra et Vichṇumitra (?), nom d'un Religieux, I, 568.
Viçichṭatchâritra, nom d'un Bôdhisattva, II, 183, 233 et suiv.
Viçuddhatchâritra, nom d'un Bôdhisattva, II, 183.

Viçvabhû, nom d'un ancien Buddha, I, [illegible]; II, 5o4.
Viçvaçambhavânukâraka (Sens du mot), II, 783.
Viçvamitra, nom d'une caverne, II, 779.
Viçvapâṇi, nom d'un Bôdhisattva, I, 117.
Vidêha, nom de pays, I, 141.
Vidjñâna (Sens du mot), I, 5o2. — Est le sixième organe, 636; II, 176, 512 et suiv.
Vidjñâna kâya, traité philosophique, I, 448.
Vidjñânânantyâyatana (Sens du mot), II, 811.
Vidyâ chaḍakcharî (La formule magique dite), I, 225.
Vigataçôka, fils de Bindusâra, I, 36o.
Vihâras (Monastères nommés), I, 286, 33o. — Vin mal gardé dans les Vihâras, 3o3. — Description des Vihâras, II, 2o6, 317. — Lieu de promenade attaché aux Vihâras, 4[1]1.
Vimala, nom d'un univers, II, 181. — Nom d'une méditation, 269.
Vimalâbhâsa (La méditation de la), II, 269.
Vimalamati, nom d'une femme, II, 268.
Vimalagarbha (La méditation du), II, 254. — Nom d'un Bôdhisattva, 288 et suiv.
Vimalâgranêtra, nom d'un Bôdhisattva, II, 17.
Vimalamitra, nom d'un homme, II, 358.
Vimalanêtra, nom d'un Bôdhisattva, II, 11, 268 et suiv.
Vimalanirbhâsâ (La méditation de la), II, 269.
Vimalaprabhâ (La méditation de la), II, 251.
Vimâna (Sens du mot), II, 422.
Vimatisamudghâtin, nom d'un Bôdhisattva, II, 3.
Vimôkcha. Voyez **Huit moyens d'affranchissement** (Les), II, 347.
Vimukti. Voyez **Vimôkcha**.
Vindhya, nom d'une chaîne de montagnes, II, 812.
Vinaya piṭaka, traité de discipline, I, 35. — Vinaya Sûtra ou Patra, ouvrage népâlais, 36, 38, 559. — Vinaya kchudraka vastu, recueil de traités de discipline religieuse, I, 165. — Attribué à Nâgârdjuna, II, 53o. — Déjà cité dans les inscriptions d'Açôka, 729.
Vinirbhôga, nom d'un Kalpa, II, 227.
Vipaçyin, nom d'un ancien Buddha, I, 121, 517; II, 5o3, 716.
Virajâ, nom d'un univers, II, 42 et suiv.
Virajaprabha, nom d'un Buddha, I, 112.
Virûdhaka, nom d'un Mahârâdja, II, 3, 21o.
Virûpâkcha, nom d'un Mahârâdja, II, 3.
Vîrya pâramitâ, l'une des six perfections, II, 548.
Vistîrṇavatî, nom d'un univers, II, 274.
Visuddhi magga, ouvrage pâli du commentateur Buddhaghôsa, II, 844.
Vîtâçôka, nom d'un prince, I, 125 et suiv.
[illegible] (Sens du mot), II, 5o1.
Vitchikitsâ et **Vitchikitsânuçaya**, l'une des troupes du Klêça, II, 443. Voyez **Klêça**.
Vivara. Voyez **Vihâra**.
Vôḍhâ (Sens du mot), II, 722.
Voie (La) sublime composée de huit parties, I, 85; II, 519.
Vrĭchabha, nom d'un prince, I, 13o.
[illegible], nom d'un édifice, I, 75.
Vaidêhîputra, nom d'un roi, II, 778.
[illegible], nom d'un prince, I, 132.
Vrĭhatphalas, dieux du troisième étage de la quatrième sphère, I, 611.
Vaiçâradya (Sens du mot), I, 309.
Veyyâkaraṇa (Sens du mot pâli), II, 783.
Vyâkaraṇa, grammaire, I, 51. — Ouvrages narratifs, etc. 51. — Explication du mot, ibid.
Vâtsâyana Kâtyâyana, nom d'un Brâhmane, I, 53o.
Vrata (Sens du mot), II, 439.
Vyañjana (Sens du mot mâgadhî), II, 73o et suiv.
Vyâsa (Ouvrage attribué à), I, 569.
Vyûharâdja, nom d'un Bôdhisattva, II, 2. — La méditation du Vyûharâdja, 251.

Y

Yaças, nom d'un Sthavira, I, 378, 397 et suiv.
Yaçaskâma, nom d'un Bôdhisattva, II, 16, 335.
Yaçôdharâ, nom d'une femme, I, 278; II, 164.
Yaçômitra, nom d'un écrivain buddhiste, I, 563, 566. — Citations de son commentaire sur l'Abhidharma kôça, 572 et suiv. — Est-il le même que Vimalamitra? II, 358.
Yakchas (Les), leur place dans le panthéon buddhique, I, 600; II, 51.
Yamântaka, nom d'une divinité, I, 551.
Yâmas (Les), leur place dans le panthéon buddhique, I, 605.
Yâna (Sens du mot), II, 315. Voyez **Char**, **Véhicule**, **Mahâyâna**.
Yuganaddha (Sens du mot), I, 811.

Digitized by Google

Yathâsanthatikanga (Sens du mot pâli), I, 310.
Yâtrikas (La secte des), I, 441, 443 et suiv.
Yeou pou sai, transcription chinoise de Upâsaka. Voyez ce mot.
Yeou kan tho, transcription chinoise de Yugandhara. Voyez ce mot.
Yôga (La pratique du), II, 4.
Yôga âtchâra (Sens du mot), II, 355.
Yôga tantra, formules magiques, I, 557.
Yôgâtchâra, système philosophique, I, 445 et suiv. 511; II, 513.
Yôgin, celui qui pratique le Yôga, II, 4. Voyez Yôga.
Yônaka, habitant du pays de Yôna, I, 848.
Yugandhara, nom d'une chaîne de montagnes, II, 842.
Yum, traduction tibétaine de Mâtrikâ, I, 48.

W

Wen chu sse li, transcription chinoise de Mandjuçrî, I, 113.

Z

Zas-hris mi len-pa (Sens de l'expression tibétaine), I, 305.

FIN DE L'INDEX GÉNÉRAL.

905656071

16 LUG 1870